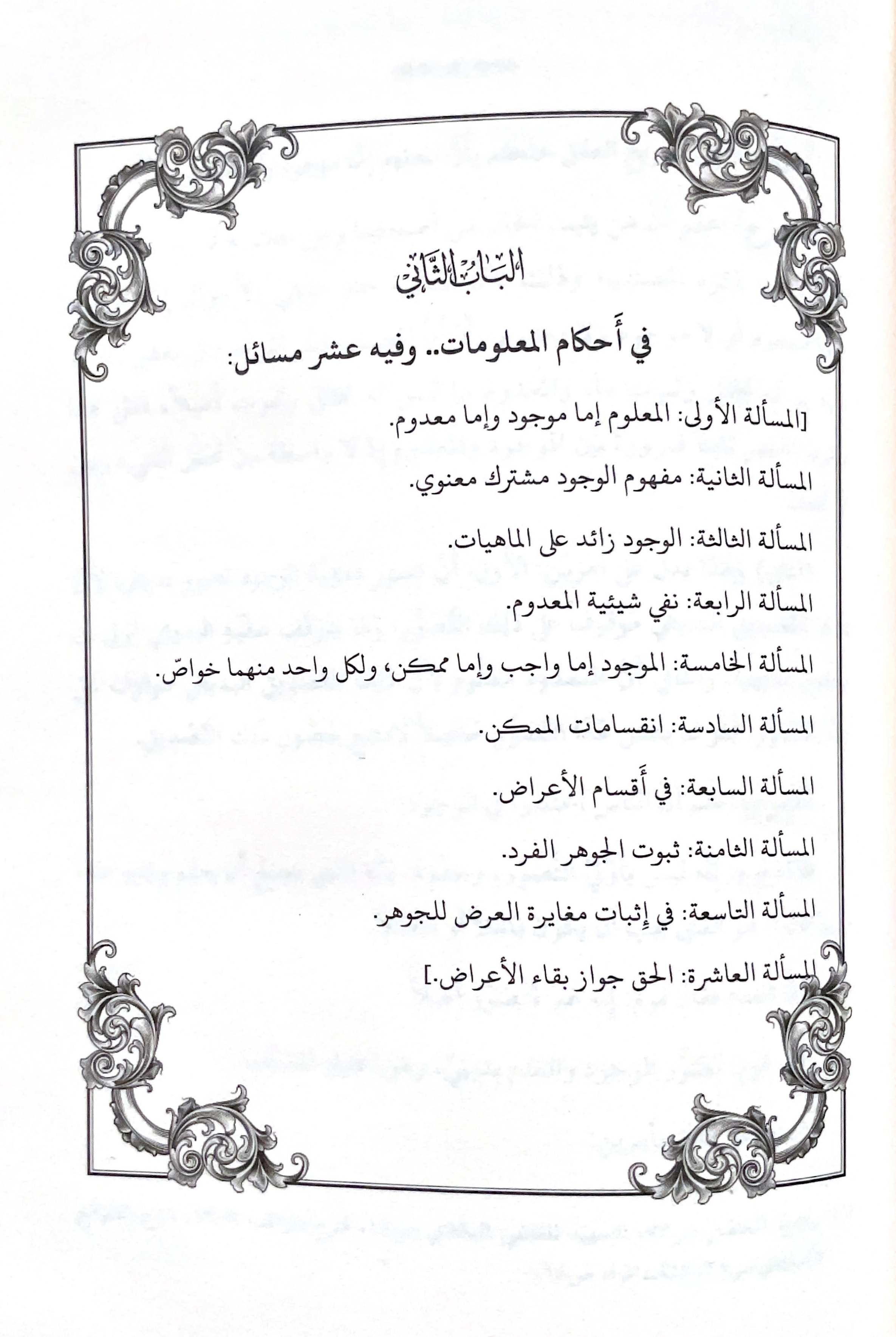


الباب الثاني

في أَحكام المعلومات.. وفيه عشر مسائل:

[المسألة الأولى: المعلوم إما موجود وإما معدوم.

المسألة الثانية: مفهوم الوجود مشترك معنوي.

المسألة الثالثة: الوجود زائد على الماهيات.

المسألة الرابعة: نفي شيئية المعدوم.

المسألة الخامسة: الموجود إما واجب وإما ممكن، ولكل واحد منهما خواصّ.

المسألة السادسة: انقسامات الممكن.

المسألة السابعة: في أَقسام الأعراض.

المسألة الثامنة: ثبوت الجوهر الفرد.

المسألة التاسعة: في إثبات مغايرة العرض للجوهر.

المسألة العاشرة: الحق جواز بقاء الأعراض.]

✻

المسألة الأولى: صريح العقل حاكم بأَنَّ المعلوم إِمَّا موجود وأمّا معدوم[1].

(الشرح) اعلم أَنَّ من يثبت الحال من أَصحابِنا ومِن المعتزلة لا يسلّم انحصار المعلوم فيما ذكره المصنّف؛ وذلك لأَنَّ المعلومَ عند مثبتي الأَحوال إِمَّا موجود وإمّا معدوم أَو لا موجود ولا معدوم، إِلّا أَنَّ المصنّف فسَّر الموجود في بعض/ ١٨/ كتبه بما له تحقق وثبوت ما، والمعدومَ بما ليس له تحقق وثبوت أَصلاً، فعلى هذا يكون الحصر ثابتاً ضرورةً بين الموجود والمعدوم إِذ لا واسطة بين تحقق الشيء وبين لا تحققه.

(المتن) وَهَذَا يدل على أَمريْن: الأَول: أَنَّ تصور مَاهِيَّة الوجود تصور بديهي؛ لِأَنَّ ذَلِك التَّصْدِيق البديهي مَوْقُوف على ذَلِك التَّصَوُّر، وَمَا يتَوَقَّف عَلَيْهِ البديهي أَولى أَن يكون بديهياً. وَالثَّانِي أَنَّ المَعْدُوم مَعْلُوم لِأَنَّ ذَلِك التَّصْدِيق البديهي موقوف على هَذَا التَّصَوُّر، فَلَو لم يكن هَذَا التَّصَوُّر حَاصِلاً لامتنع حُصُول ذَلِك التَّصْدِيق.

(الشرح) اعلم أَنَّ الناس اختلفوا في الوجود:

فقال قوم: إِنَّه ليس بأَوَّلِيِّ التَّصوّر، وحدّوه: بأنّه الذي يصحّ أَن يعلم ويخبر عنه، وربما قالوا: هو الذي يجب أَن يكون فاعلاً أَو منفعلاً.

وأَمّا العدم فقال قوم: إِنَّه غير مُتَصَوَّر أَصلاً.

وقال قوم: تَصَوُّر الوجود والعدم بديهيّ، وهو اختيار المصَنِّف.

واحتج على ذلك بأمرين:

---

(١) راجع: المحصّل ص٧٣، التمهيد للقاضي الباقلاني ص١٥، شرح المواقف ٢/ ٦٣، شرح الطوالع للأصفهاني ص٣٥، كشف المراد ص١٨.

أحدهما -وهو المذكور في الكتاب- أَنَّ قولنا: المعلوم إِمَّا أن يكون موجوداً أو معدوماً تصديق بديهي، وهو موقوف على تصوّر الوجودِ، وما يتوقف عليه البديهيّ أَولى أن يكونَ بديهيَّاً، فالوجود أَولى بأن يكون بديهيَّاً.

واعلم أَنَّ بهذا الدَّليل يمكنه أَيضاً أَن يستدلَّ على كون المعدوم[1] أَوَّليَّ التَّصوّر، إِلَّا أَنَّه اقتصر على ادِّعاء كونه معلوماً حيث قال: إِنَّ المعدوم معلوم لأَنَّ ذلك التصديق موقوف على هذا التَّصوّر، وذلك يدلّ على كونه متصوَّراً.

والاعتراض على[2] ذلك الدَّليل هو أَن يقال: قولك: ما يتوقف عليه البديهي لا بد أَن يكون بديهياً، تريد به أَنَّ الشعور به في الجملة لا بد أَن يكونَ بديهيَّاً، أَو تريد به أَنَّ ما يتوقف عليه التَّصديق البديهيُّ لا بد أَن يكونَ معلومَ الحقيقةِ[3] بالبديهةِ؟ إن أَردتَ به الأَوَّل فمسلّم ولا نزاع فيه، إِنَّما النزاع في أَنَّ الوجود معلوم الحقيقة بالبديهة أَو هو مكتسب، وإِن أَردت به الثَّاني فهذا ممنوع، وظاهر أَنَّه ليس كذلك لِصوَر:

الأَولى: أَنَّا نعلم قطعاً وجود أَنفسنا، والعلم بالنَّفس جزء من العلم بوجود نفسي، فيلزم على ما ذكره أَن تكون حقيقة النفس معلومة بالبديهة وليس كذلك؛ فإِنَّ العقلاء اختلفوا فيها اختلافاً لا يكاد ينضبط.

الصورة الثانية: نعلم بالبديهة أَنَّ ذات الله تعالى إِمَّا أَن تكون عالمة بعلمٍ أَو لا تكون، فيلزم على ما ذكره أَن يكون العلمُ بحقيقته حاصلاً وهو محال، لا سيَّما عند المصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ فإِنَّ اختياره أَنَّ حقيقته تعالى وتقدس غير معلومة للبشر.

---

(١) ص: كون العدم.

(٢) في هامش ل: [والاعتراض عليه أَيضاً بأَن قال: لا نسلّم أَنَّ هذه القضية ضرورية إن ادعيت أَنَّ تصوّر أجزائها جزء منها كما هو رأي الإمام ، ونسلّم إن لم يدّعي ذلك كما هو رأي الحكماء لكن لا يلزم أن يكون تصوّر الموجود والمعدوم ضرورياً لأَنَّ التصديق البديهي عند الحكماء عبارة عن القضية التي يكون تصوّر طرفيها كافياً في جزم الذهن بالنسبة بينهما ، وإن كان كلّ منهما مكتسباً فإِنَّ العلم بكون ممكن الوجود محتاجاً إلى موثر علم ضروري مع أَنَّ تصوّر الممكن والحاجة والمؤثر ليس كذلك].

(٣) ص: - الحقيقة.

الصورة الثالثة: نعلم بالضرورة أَنَّ في المغناطيس خاصيةً تجذب الحديد وإن كنَّا لا نعلمها.

الثاني في بيان أَنَّ الوجودَ أوليُّ التَّصوُّر: هو أَنَّ علم الإنسان بوجود نفسه بديهيّ، وهذا التصديق يتوقّف على تصوّر الوجود، وما يتوقف عليه البديهيّ أولى بأن يكون بديهيّاً. ويتوجّه عليه أيضاً ما ذكرناه على الوجه الأَوّل من غير فرق.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون علمُ الإنسانِ بوجود نفسه مكتسباً؟

قلنا: هب أَنَّه مكتسب، لكن ذلك لا يقدح في المقصودِ؛ لأنّا ما لم نعرف وجود الدَّليلِ لا يمكننا أن نستدلَّ به على وجود المدلول، ولا يمكن أن يكون العلم بوجودِ كلِّ دليلٍ مستفاداً من دليلٍ آخر، بل لا بدّ من الانتهاءِ إلى ما يكون العلم بوجودِه بديهيّاً فيكون تصوّر الوجودِ سابقاً عليه فيكون أوليّاً.

واحتج من قال بأَنَّ الوجود غير أَوَّليٍّ بوجهين:

الأَوَّل: أَنَّ الوجود صفة تابعة للماهياتِ التي هي مكتسبة فلا يعقل بدونها، والتابع لغير الأَوَّليّ أولى أن لا يكون أوليّاً.

الثَّاني: لو كان الوجود أوليّاً لكان كونه مشتركاً /١٩/ وزائداً أيضاً أوليّاً لأَنَّ ذلك إن كان عين[1] الوجودِ فظاهر، وإن كان من لوازمِه والملزومُ علَّةُ اللازم، والعلمُ بالعلَّةِ علَّةٌ للعلمِ بالمعلولِ، فيلزم من تصوّره تصوّر لوازمه.

والجواب عن الأَوَّل: لا نسلِّم أَنَّ تعقّله تابع لتعقل غيره[2]. ومع التسليمِ فما ذكرتموه مدفوعٌ أيضاً؛ لأَنّا بين أمرين إمَّا أن نقول بأَنَّ تعقّلَ الوجودِ تابعٌ لتعقّلِ ماهيةٍ

---

(١) ل، ص: غير.

(٢) لنا في مقام الجواب عن الإشكال الأول ثلاث تفصيات: هذا أولها، وهو أن نقول: نمنع كون تعقل الوجود تابعاً لتعقل غيره، فإنّا ندعي أنّه أول الأوائل، ولعلّ الشبهة دخلت عليكم لما أنكم تسمعون أنّ الوجود صفة الماهية وعارضها، فنقول: لا يلزم من كون الشيء تابعاً لغيره في الواقع والوجود كونه تابعاً له في التصور، وإن ادعيتموه فلا بد من دليل.

ما فقط وهو أَوّليّ، ولكن يتوجه عليه أَنَّ كونه ماهيةً ما من العوارضِ فيعود فيه الإشكال، أَو نقول: تعقل بعض الماهياتِ المخصوصة أَيضاً أَوليّ، وهذا أولى[1].

وعن الثّاني أَنَّ كونه مشتركاً وزائداً أمرٌ إضافيٌّ لا وجودَ له في الخارجِ، فلا تكون الماهيّة مقتضيةً لهما، أَو يُلتزم[2] أَنَّ ذلك أَيضاً أَوليّ، وأنّ ما يُذكَرُ في الموضعينِ من البراهينِ يجري مجرى التنبيهات.

⁂

(المتن) **المَسْأَلَة الثَّانِيَة: مُسَمّى الوجود مفهوم واحد مُشْتَرك فِيهِ بَين كلّ الموجودات؛ لأَنَّا نقسم المَوْجُود إِلَى الوَاجِب والممكن، ومورد التَّقْسِيم مُشْتَرك بَين القسمَيْنِ، أَلا ترى أَنه لَا يَصح أَن يُقَال: الإِنْسَان إِمَّا أَن يكون تركياً أَو يكون حجراً.**

(الشرح) لـمّا فرغ المصنِّف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من تقسيمِ المعلومِ إلى الموجودِ والمعدومِ، ومن بيانِ ما يدلّ صحّة هذا التقسيم عليه من كونِ الوجودِ بديهيّاً والعدم متصوَّرَاً؛ شرَع الآن في أَحكام الوجود وأَحكام العدم، فقدَّم أَحكام الوجود، وبدأَ بإِثبات كونه وصفاً مشتركاً بين الماهيات[3].

واعلم أَنَّ أَكثر الحكماءِ ذهبوا إلى أَنَّ الوجود معنىً مشتركاً بين جميع الموجودات، وهو اختيار أَكثر المعتزلة وجمع من أَصحابنا.

---

(١) ذكر هنا التفصّي الثاني والثالث، وهما على حرف واحد، وهو أَنّا نسلّم أَنَّ الوجود تابع في التعقل لغيره، لكن نقول: هذا المتبوع أَوّلي التعقل والتصور، فيكون التابع أَوّلياً بدهياً مثله. ففي التفصّي الثاني فرَض أَنّ الوجود تابعٌ في التعقل لماهية مّا وليس لماهية مخصوصة، وتعقل ماهية مّا أَوليّ، والتابع في التعقل للأَوليّ أَوليّ. وهذا ضعيف لِـما ذكره من أَنّ مفهوم (ماهية ما) عارض أَيضاً وتابع في المعقولية، وليس أَوّلي التصور بذاته.

وأَما الثالث -وهو الذي رجحه الشارح تبعاً للمصنف في المباحث- فهو أَن نقول: إنّ الوجود تابع في المعقولية لماهية مخصوصة أَوّلية التعقل والتصور، فيكون الوجود أَوّلي التصور كذلك.

(٢) ل: يلزم.

(٣) راجع: المحصّل ص٧٥، الأَربعين ص٥٤، المباحث المشرقية ص١٨، كشف المراد ص٦، شرح الطوالع ص٣٨، شرح المواقف ٢/ ١١٢، شرح المقاصد١/ ٦١.

وذهب قدماء الحكماء إلىٰ أَنَّه ليس وصفاً مشتركاً بل وجود كلّ شيءٍ هو عين حقيقته، وهو مذهب الشيخ الأَشعري وأَتباعه، وإِليه ذهب أَبو الحسين من المعتزلة.

أَمَّا المصَنِّف فميله في أَكثرِ كتبه[1] إِلىٰ كونه مشتركاً، وقد احتجَّ علىٰ كونه مشتركاً في الكتابِ بوجهين:

أَحدهما: هو أَنَّه يمكننا تقسيم الموجود إِلىٰ الواجب والممكن، ومورد التقسيم لا بدَّ وأَن يكون مشتركاً بين القسمين بدليل النَّظَرِ المذكورِ في الكتابِ.

فإِن قيل: مورد التّقسيم لا بدَّ وأَن يكون مشتركاً بحسب المعنىٰ، أَو بحسب المعنىٰ تارة وبحسب اللفظ أخرىٰ، الأَوَّل ممنوعٌ فإِنَّا نقسم القرء إِلىٰ الطّهر والحيض، والعين إِلىٰ الباصرة والشَّمس والدينار مع أَنَّ المورد[2] في هاتين الصورتين مشتركٌ بحسبِ اللّفظِ فقط، والثاني مسلّم، لكن لِمَ قلتم بأَنَّ المورد هاهنا مشترك بحسب اللّفظِ دون المعنىٰ.. لا بدّ لهذا من دليلٍ.

وأَيضاً فما ذكرتم يشكل بالصِّفة، فإِنَّه يصحّ تقسيمها إِلىٰ السَّواد والبياض وغير ذلك، وهذا يقتضي كون الصِّفة مشتركة فيها بين سائر الصفات، ويلزم التَّسلسل ضرورة أَنَّ الخصوصية صفةٌ والعموم صفةٌ، فيكون الاشتراك بينهما واقعاً في مفهومِ الصِّفَةِ وأَنَّه لا بدّ هناك من الامتياز بالخصوصيَّة، فيفضي إِلىٰ التسلسل. وأيضاً يشكِلُ بالماهيّة؛ فإِنَّه يصحّ تقسيمها إِلىٰ الجوهرِ والعرض والجسمِ والسَّوادِ والبَياضِ فيلزم أَن تكون الماهيّة مشتركة بين هذه الأمور وهو محال، لأَنَّ المشترك ماهيَّة والخصوصيَّة أَيضاً ماهية فيلزم التسلسل.

---

(١) إِنّما قال: في أَكثر كتبه؛ لأَنه خالف ذلك في المحصّل حين قال: (ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع منّا إِلىٰ أنّ الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات، والأَقرب أنّه ليس كذلك..).

(٢) ل: (العدد).هذه أَقرب قراءة لها في نسخة «لالي»، وسبب عدم وضوحها أَنّ هذه الكلمة في هذا الموضع من نسخة فاتح غير واضحة بخلاف كلمة (المورد) التالية.

والجواب عن الأوَّل: أَنَّ الاشتراك[1] هنا ليس بلفظيٍّ فقط، فإِنَّا لَو سَمَّينا السواد والحركة باسم واحد أَدركنا من الاشتراك بين الماهيات الموجودة ما لا ندركه بين السواد والحركة المسمَّينِ باسمٍ واحدٍ، وكذلكَ فإِنَّ الاشتراكَ اللَّفظيَّ لا يطَّرد في اللّغات، وهذا النّوع من الاشتراك / ٢٠/ معلوم لكل العقلاء.

وعن الثَّاني: أَنَّ المعنىٰ الذي وقع الاشتراك منها فيه[2] هو أَنَّه لا تقوم بنفسها فيكون الاشتراك واقِعاً في أَمرٍ سلبيّ فلا يلزم التَّسلسل.

وعن الثَّالث: أَنَّ المراد من الماهيّة كونها ذاتاً، وكونها ذاتاً عبارة عن عدم احتياجها إِلىٰ محلّ وذلك أَمر سلبيّ فلا يلزم التسلسل.

واعلم أَنَّ هذا الجواب ضعيف؛ لأَنَّ الماهياتِ مقولة علىٰ الأَعراض وعلىٰ الجواهر، فتفسيرها بالذَّوات القائمة بِأَنفسها خطأ.

(المتن) وَلِأَنَّ العلم الضَّرُورِيّ حَاصِل بِصِحَّة هَذَا الحصْر، وَأَنَّه لَا وَاسِطَة بَينهمَا، وَلَوْلَا أَنَّ المَفْهُوم من الموجُود واحد وَإِلَّا لما حكم العقل بِكَوْن المتناقضين طرفين فقط.

(الشرح) هذا هو الوجه الثَّاني في بيان كون الوجود مشتركاً[3]، وتقريره أَنَّه لا واسطة بين الوجود والعدم، فلو لم يكن الوجود وصفاً واحداً بطل هذا الحصر العقليّ، وهو قولنا: المعلوم إِمّا موجود وإِمّا معدوم وصار معنىٰ هذا الكلام: المعلوم إِمَّا معدوم وإِمّا سواد وإِمّا بياض، ولـمّا كان هذا الحصر معلوماً بالضَّرورة ثبت أَنَّ الوجود وصف واحد.

وبعبارةٍ أخرىٰ: المقابل للّاوجود هو الوجود، وأَعرف التَّصديقات هو أَنّه لا واسطة بين هذين الطرفين، فلو لم يكن الوجود مشتركاً بين الكل لم يكن المقابل

---

(١) ل: الاشتمال.

(٢) أي: من الصفة في المعنىٰ.

(٣) راجع المباحث المشرقية ١/١٩.

للاوجود أمراً واحداً بل أموراً كثيرةً فلا يكون التقسيم منحصراً.

فإن قيل: نفيُ كلّ حقيقة يقابلها ثبوتها، وليس بين نفيها وثبوتها واسطة، لكن ثبوتها ليس أَمراً زائداً علىٰ ماهيَّتها، بل ثبوتها نفس ماهيّتها المعيَّنة، فقد وفّينا بما تقرَّر في العقل أَنَّه لا واسطةَ بين النفي والإِثبات، أَي لا واسطة بين تحقُّقِ الحقيقة ولا تحقّقِها. فإن ادَّعيتم أَنَّ هنا ثبوتاً عامّاً هو مشتركٌ بين الكلّ، وهو مقابلٌ للنَّفي المحض فهذا مصادرة علىٰ المطلوب الأَوَّل.

وأَيضاً فما ذكرتم يشكل بقولنا: الأَمر إِمَّا أَن يكون ثابتاً أَو لا يكون، فالوجود إن لم يدخل في طرف الثابت دخل في طرف اللاثابت، وحينئذٍ لا يكون الوجود زائداً، وإِن دخل فيه يكون مساوياً للموجودات في الثبوت ومخالفاً لها في الخصوصيَّة فيكون للوجود وجود آخر ويتسلسل، وهو بعينه متوجِّه علىٰ الوجه الأَوَّل؛ لأَنَّه يمكننا أَن نقسّم الثابت إلىٰ الوجودِ والماهيّة الموجودة فتكون الثَّابتيّة مشتركةً بين الوجود وغيره ويلزم المحال.

والجواب عن الأَوَّل من وجهين:

الأَوَّل: أَنَّ العقل يتصوَّر من معنىٰ الثبوت مفهوماً ومن معنىٰ السلب مفهوماً آخر، ثمَّ يَحكم بعدم اجتماع هذين المفهومين وبعدم ارتفاعهما من غير أَن يفتقر إلىٰ الإشارة إلىٰ ماهيَّة معيَّنة، وذلك يوجب كون مفهومِ الثبوتِ أَمراً واحداً.

قال الشيخ الأشعري: قولكم بأَنَّ العقلَ يحكمُ بعدمِ اجتماع المعلومين وعدم ارتفاعهما حال ما لا يفتقر إلىٰ الإشارة إلىٰ ماهيَّة معيَّنة باطل؛ لأَنَّ مطلقَ النفيِ مع مطلقِ الإِثباتِ لا يتقابلان، بل من شرط تقابلهما اتحاد مرجعهما، فإذن لا بدَّ وأَن تتصوّر الذات الواحدة ثم يحكم بأَنّها إِمَّا أَن تكون موجودة أَو معدومة، ويحكم بأَنّ الوجود والعدم لا يجتمعان فيها ولا يرتفعان عنها.

الثاني من الجواب: أَنَّ سلب السواد لا يخالف سلب البياض بل السلوب مشتركة بأَسرها، فالمقابل لها إن كان خصوصيّات الماهيَّات بطلَ الحصر[1]، وإن لم يكن المقابل

(1) لأنه حينئذ يلزم أن يكون المقابل للسلب ليس أمراً واحداً بل أموراً كثيرة. لاحظ المباحث المشرقية ص٢١.

لها تلك الخصوصيَّات بل أمر مشترك فهو المطلوب.

وعن الثَّاني: الوجود يمتاز عنها بقيد سلبي؛ وهو أَنَّه لا مفهوم له سوىٰ الوجود فلا يلزم التسلسل.

وممَّا يُستدل [به] علىٰ أَنَّ الوجودَ مشترك هو أَنَّه قد يتغيَّر اعتقاد /٢١/ خصوصيات الماهيّات باعتقاد خصوصيات أخر مع بقاء اعتقاد أَصل الوجود؛ وذلك يدل علىٰ الاشتراك.

ولقائل أن يقول: النقوض الثلاثة المذكورة علىٰ الوجه الأَوَّل واردة علىٰ هذا الكلام:

أَمَّا الأَوَّل فوجهه أَنّا إِذا اعتقدنا قرءاً ثم اعتقدناه[1] حيضاً، فإذا تغيّر اعتقاد كونه حيضاً باعتقاد كونه طهراً لا يتغير اعتقادنا في كونه قرءاً؛ فيلزم أَن يكون القرء مشتركاً بين الحيض والطهر بحسب المعنىٰ، وكذلك ينتقض بالماهيّة والصِّفة إِلىٰ آخر ما قررناه.

واحتجَّ من قال بأَنَّ الوجود ليس بمشترك بأنه لو كان مشتركاً لجاز علىٰ كلّ الوجودات ما جاز علىٰ وجود واحد، ولامتنع عليها ما امتنع علىٰ واحدٍ منها؛ فيلزم أَن يكون أَفراد الوجودات قديمة ومحدثة واجبة وممكنة وهو محال.

❊❊❊

(المتن) **المَسْأَلَة الثَّالِثَة: الوجود زائد على الماهيات لأَنّا ندرك التَّفْرقَة بَين قَوْلنَا: السوَاد سَواد، وَبَين قَوْلنَا: السوَاد مَوْجُود، وَلَوْلَا أَنَّ المَفْهُوم من كَونه مَوْجُوداً زائد على كَونه سواداً وَإِلَّا لَـمَا بَقِي هَذَا الفرق.**

(الشرح) لـمّا قرَّر كونه مشتركاً بين الماهيّات لزم كونه مغايراً للماهيات ضرورة عدم اشتراك الماهيات[2]، وإِذا ثبت التغاير لزم كونه زائداً عليها لإِجماع العقلاء علىٰ أَنَّ

---

(١) ل: اعتقدنا.

(٢) من المفيد أَن تذكر أَنَّ الإمام الرازي في كتاب الأَربعين لـمّا أَراد أن يبحث في مسألة شيئية المعدوم؛ بحث أولاً فيما هو كالأصل لها وهو البحث في أَنَّ الوجود مغاير للماهية وزائد عليها، الذي هو محلّ كلامه هنا في المعالم، ثم ذكر في الحجة الأولىٰ علىٰ المغايرة أن الوجود وصف مشترك بين الموجودات، ثم شرع يستدل علىٰ ذلك. =

الوجود ليس جزء للماهيات، إلّا أنّه ذكر في الكتاب دليلين مستقلّين على كونه زائداً.

أمّا الأوّل فتقريره أنّ الفرق الضروري حاصل لكل عاقل بين قولنا: السواد سواد، وبين قولنا: السّواد موجود؛ فإنّ الأوّل لا حكم فيه، والثاني قارنه الحكم؛ ولأنّ الأوّل هذر والثاني مفيد.

*****فإن قيل**: إذا قلنا السّواد موجود أفادنا أنّ المتصور[١] في العقل موجود في الخارج، وذلك لا يقتضي أنّ كونه محصّلاً في الخارج[٢] زائد عليه، بل يقتضي أن يكون كونه محصّلاً في الخارج ممتازاً عن كونه متصوراً في الذهن.

ثم نقول: ما ذكرتم معارض بأمرين أحدهما إذا قيل:*[٣] واجب الوجود واجب الوجود كان ذلك هذراً من الكلام، وإذا قيل: واجب الوجود موجود كان ذلك مفيداً مع أنّ وجوده عين ماهيّته[٤] باتفاق الأشاعرة والحكماء.

الثاني أنّ قولنا: (الليثُ أسد). مفيد، وقولنا: (الليث ليث). غير مفيد، مع أنّه لا يجب أن يكون له بحسب كلّ اسم صفة فكذا هنا. ولذلك يُشكل بقولنا: (السواد ماهية) و(السواد صفة).

= فيكون ترتيب المسائل هكذا: إثبات الاشتراك ثم المغايرة ثم البحث في شيئية المعدوم، وسيأتيك الكلام على شيئية المعدوم بعد ذلك إن شاء الله تعالى. وهكذا ترى ما عمله المحقق الطوسي في التجريد تبعاً لِما عليه الإمام الرازي في المباحث وغيره؛ يُثبت الاشتراك أولاً ثم يقول: (فيغاير الماهية)؛ إشارة للتلازم.

وهذا لأنّ إثبات الاشتراك دال على المغايرة بين الوجود والماهية، وإلا كيف يكون الشيء الواحد المشترك هو عين هذه الخصوصيات المختلفة، فعروضه عليها جميعها يعني أنّه ليس عين واحدة منها، وإذا ثبتت المغايرة فإنّه يُتصور أن يقول قائل: إذا كان الوجود مغايراً للماهيات جائزَ الانفكاك عنها فإنّي أُثبت للماهية نوعَ ثبوتٍ وشيئيةٍ حالَ كون الوجود منفكاً عنها. وهذا أحد الموارد التي فهم الأعلام منها أنّ مذهب متقدمي المعتزلة القائلين بشيئية المعدوم هو التغاير بين الماهية والوجود، والله تعالى أعلم.

(١) ص: المقرر.

(٢) ص: - وذلك لا يقتضي أن كونه محصلا في الخارج.

(٣) ما بين النجمتين ساقط من نسخة (ف)، راجع المقدمة.

(٤) ل: غير ؛ وقد كُتب في نسخة (ف) فوق (عين ماهيته) بخط صغير: [نفس حقيقته ح ص].

والجواب عن الأوَّل أن نقول: فيما ذكرتم تسليم المطلوب؛ لأنا لا ندعي أنَّ الوجود أمر زائد على كونه محصّلاً في الخارج، بل ندعي أنَّ تحصيله في الخارج زائد على مفهوم هويته، وأنتم قد ساعدتم على ذلك.

وأمَّا الثَّاني[١] فنقول: إن عني بواجب الوجود المستغني عن السبب فهو أمر سلبي، فيكون الوجود مغايراً له، وإن عني به أمر آخر فلا بد من بيانه. وهذا ضعيف؛ لأنا نورد عليه قول القائل: ذات الله ذات الله، وقول القائل ذات الله موجودة.

أمَّا الثَّالث[٢]: فاعلم أنَّ الأسماء المترادفة إنّما يصحّ حملها بعد الوضع اللّغوي، ولو قدرنا عدمها لم يصح. وأمّا قولنا: السّواد موجود، فهذا الحمل والوضع ثابت وإن لم يوجد فيه شيء من اللّغات. وأمّا قوله: السواد ماهية والسواد صفة؛ فهو أيضاً من قبيل الحمل اللّفظي.

(المتن) وَلِأَنَّ العقل يَقول: العَالم يُمكن أَن يكون موجوداً ويمكن أَن يكون مَعْدُوماً، وَلَا يُمكنهُ أَن يَقُول: المَوْجُود إِمَّا أَن يكون مَوْجُوداً أَو مَعْدُوماً، وَلَوْلَا أَن الوُجُود مُغَاير للماهية وَإِلَّا لما صَحَّ هَذَا الفرق.

(الشرح) هذه هي **الحُجّة الثّانية** على كون الوجود زائداً، وتقريره أن نقول: يمكننا تقسيم العالَم إلى كونه موجوداً وكونه معدوماً، ولا يمكننا تقسيم الوجود إلى كونه موجوداً وكونه معدوماً، ولو كان الوجود عين / ٢٢/ الماهيّة[٣] لصحَّ كلّ واحد من التقسيمين أو لَما صحّ واحد منهما.

ومما يستدل به على هذا المطلوب هو أن يقال: الوجود بديهي التَّصوّر ومجعول ومتأخر عن الماهيّة ومقابل للعدم، وشيء من الماهيّات ليس كذلك، ويلزم من ذلك التغاير.

---

(١) وهو قوله: (ثم نقول: ما ذكرتم معارض بأمرين ..).

(٢) وهو قوله: (الثاني أنّ قولنا: الليث أسد مفيد ..).

(٣) في هامش ل: [(ز) وفيه نظر؛ لأنَّ العالم اسم لكل موجود سوى الله، وإذا كان كذلك لا يصح انقسامه إلى الموجود والمعدوم وهو الماهيّة القابلة لهما، فيكون مصادرة على المطلوب؛ لأنَّ ذلك إنما يصح أنَّ لو كانت الماهيّة مغايرة الموجود وهو في بيان ذلك].

واحتجَّ من قال بأَنَّ الوجود نفس الماهيّة بأمرين:

أَحدهما: أَنَّ الوجود لو كان مغايراً للماهية يلزم قيامه بها[1] وهي معدومة؛ فيلزم قيام الوجود بما ليس بموجود وهو محال.

وثانيهما: لو كان مغايراً لها فإِن لم يكن ثابتاً لزم كون الوجود معدوماً وإن كان ثابتاً كان ثبوته زائداً عليه ولزم التسلسل.

(المتن) **الْمَسْأَلَة الرَّابِعَة: المَعْدُوم لَيْسَ بِشَيْء، وَالْمرَاد مِنْهُ أَنَّه لَا يُمكن تقرُّر الماهيات منفكة عَن صفة الوُجُود؛ وَالدَّلِيل عَلَيْهِ أَن الماهيات لَو كَانَت متقررة فِي أَنفسهَا لكَانَتْ متشاركة فِي كَونهَا متقررة خَارج الذِّهْن ومتخالفة بخصوصياتها، وَمَا بِهِ المشَارِكَة غير مَا بِهِ المخَالفَة فَكَان كَونهَا متقررة خَارج الذِّهْن أَمراً مُشْتَركا فِيهِ زَائِداً على خصوصياتها وَلَا معنى للوجود إِلَّا هذا، فَيلْزم أَن يُقَال إِنَّهَا حَال عرائها عَن الوُجُود كَانَت مَوْصُوفَة بالوجود وَهَذَا محَال.**

(**الشرح**) لـمّا فرغ من أَحكام الوجود شرع في أَحكام العدم[2]، واعلم أَنَّه لا نزاع أَنَّ المعدوم الذي هو ممتنع الثبوت لذاته نفي محض، وأَمّا المعدوم الذي يمكن وجوده فقد اختلفوا فيه:

فمذهب أَصحابنا أَنّه نفي محض والله تعالىٰ هو الموجد لذاته والمخصّص له بصفاته وهو اختيار أَبي الحسين وأَبي الهذيل من المعتزلة.

وقال بعض المعتزلة: إِنّه شيء وليس بذات، وإِنَّ الله تعالىٰ قادر علىٰ جعله جوهراً أَو عرضاً.

---

(١) ص: قيام الوجود بالماهية.

(٢) قال العضد الإِيجي واصفاً مسألة شيئية المعدوم: وإِنّها من أمهات المسائل.

راجع: المحصّل ص٧٦، نهاية العقول٢/ ١١٢، الأَربعين ص٥٣، الفائق في أصول الدين ص١٣٣، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض لابن متويه المعتزلي ص٧٦، شرح المقاصد ١/ ٧٩، المباحث المشرقية ١/ ٤٦، شرح المواقف٢/ ١٨٩.

وقال الجمهور منهم: إنَّ المعدوم ذات وجوهر وعرض وسواد وبياض. وإنّ الباري تعالىٰ عندهم لا يقدر علىٰ جعل الذات ذاتاً والجوهر جوهراً، وإنّما يقدر علىٰ إخراج الذات من العدم إلىٰ الوجود، ولكنهم منعوا قيام العرض بالجوهر في العدم.

واعلم أنَّ كلّ من قال منهم بأنَّ الوجود نفس حقيقة الموجود لا يمكنه أن يقول بكون المعدوم شيئاً[1]، وأمّا من قال منهم بأنّ الوجود زائد علىٰ الماهيّة فقد زعم أنَّ الماهيّة منفردة[2] في حالتي الوجود والعدم، وهي مورد لوصف الوجود والعدم وثابتة في جميع الأحوال لا يمكن تغيرها، فهذه مذاهب الناس في المسألة.

وقد احتج أَصحابنا بوجوه:

الأَوَّل ما ذكره في الكتاب: وتقريره هو أَنَّ الذوات المعدومة لو كانت متقررة وثابتة في أنفسها لكانت متشاركة في كونها ثابتة، ولا يخفىٰ أَنَّ الثبوت مقابل للانتفاء المحض وهو نفي، فيكون المقابل له وهو الثبوت أمراً ثبوتياً؛ وذلك الثبوت المشترك بين تلك الحقائق مغاير لتلك الحقائق النوعيّة التي بها المخالفة؛ فيكون ثبوتاً زائداً علىٰ ماهياتها وحقائقها المخصوصة، لكن ذلك محال لأَنَّه لا معنىٰ للوجود إِلّا ذلك فيلزم أَن يكون حال عرائها عن صفة الوجود موصوفة بها، هذا خلف.

(المتن) **وَأَيْضاً فَإِنَّا ندرك التَّفْرِقَة بَين قَوْلنَا: السوَاد سَواد، وَبَين قَوْلنَا: السوَاد متقرر فِي الخَارِج، وَهَذَا يدل على أَن كَونه متقرراً فِي الخارِج صفة زَائِدَة على المَاهِيّة.**

(**الشرح**) هذا دليل آخر يدل علىٰ أَنَّ المعدومات لو كانت ثابتة لكان ثبوتها زائداً عليها، وبيانه هو أَنّا نجد تفرقة ضرورية بين قولنا: السواد سواد، وبين قولنا: السواد ثابت في الخارج، وهذا يدلّ علىٰ أَنَّ تقرّره وثبوته في الخارج زائد علىٰ ماهيته.

---

(١) سبقت الإِشارة إلىٰ الصلة والارتباط بين هذه المباحث في تعليق سابق.

(٢) ص: منفردة ؛ ل: متفردة ؛ والكلمة في (ف) وافقت رسميهما من غير تنقيط، والأصوب أن تكون: (متقررة)، كما في الأربعين.

فإن قيل: لا نسلم أنّها لو كانت ثابتة لكانت متشاركة في الثبوت من حيث المعنىٰ، غايته أن تكون متشاركة فيه من حيث اللفظ، أمّا من حيث المعنىٰ فلا، سلمناه لكن لم قلتم بأنّه لا معنىٰ للوجود إلّا ذلك، وكيف تستقيم هذه الدعوىٰ وعند الخصم الثبوت أعمّ من الوجود؛ فكل موجود /٢٣/ ثابت عنده وليس كلّ ثابت موجوداً، ولأنّ من يثبت الحال من أصحابكم يقول: بأنَّ الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم مع أنَّ الأحوال ثابتة فعلم أنَّ الثبوت أعم من الوجود.

والجواب عن الأوَّل أنَّ الدلائل المذكورة في كون الوجود زائداً مشتركاً قائمةٌ هنا، فهي إن صحّت يلزم كون التقرر والثبوت مشتركاً ويلزم منه ما ذكرناه من المحال، وإن لم تصح -ولا يخفىٰ أنَّ كون الوجود زائداً مشتركاً مقدمة من مقدمات كلامهم في إثبات المعدوم - يلزم بطلان كون المعدوم شيئاً.

ويمكن أن يقال عليه: إنّما يلزم بطلان كون المعدوم شيئاً حينئذٍ أن لو كان يلزم من انتفاء الدَّليل انتفاء المدلول فلم قلتم إنَّه كذلك؟

وأمّا قوله: لم قلتم بأنه لا معنىٰ للوجود إلّا ذلك.

قلنا: لأنّا لا نعني بالوجود إلّا ما له تحقق وتقرر وثبوت بوجه ما، وهذه الذوات كذلك فيلزم أن تكون موجودة إلّا أن تدّعوا أنّ الوجود أمر وراء الثبوت والتقرر، لكن ذلك نزاع في اللفظ فعليكم بيانه.

قالوا: يلزم أن تكون الذوات موجودة حال عدمها علىٰ ما ذكرتم من التفسير، ولكن لم قلتم بأنَّ ذلك محال، وإنّما المحال كونها موجودة حقيقة ومعدومة حقيقة لا علىٰ ما ذكرتم من التفسير.

وله تقرير آخر، وهو أن يقال: لو كانت متقررة حالة العدم يلزم كونها موصوفة بالصفات الثبوتيّة في العدم، وأنتم لا تقولون به.

الوجه الثاني في بيان أَنَّ المعدوم ليس بشيء هو أَنَّ الوجود عين[1] الماهيّة على ما مر فيستحيل أَن تكون ثابتة حال عدم الوجود.

الثالث: لو كانت ثابتةً فإما أَن تكون متناهية وهو باطل إِجماعاً - أَمّا عندنا فظاهر لأَنّا نقول بانتفاء الذوات المعدومة مطلقاً، فلا يتصور وصفها بالتناهي عندنا، وأَمّا عندهم فلأَنّهم قد اعترفوا بكونها غير متناهية - أَو غير متناهية وهو باطل؛ لأَنَّ الله تعالىٰ لـمّا خلق العالم فالجواهر المعدومة صارت أَقلّ مما كانت عليه قبل خلق العالم وإِلّا لكان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وهو محال، وكل ما يتطرّق إِليه الزيادة والنقصان فهو متناهٍ.

فإِن قيل: لا نسلّم أَنَّ كلّ ما يتطرق إِليه الزيادة والنقصان فهو[2] متناه بل ذلك من خواص الموجود. ثم نقول: ما ذكرتم يشكِل بالمعلومات مع المقدورات فإِنَّ كلّ واحد منهما لا نهاية له مع أَنَّ المقدورات أَقلّ من المعلومات، وكذلك يشكِل بتضعيف الأَلف مراراً لا نهاية لها مع تضعيف الأَلفين مراراً لا نهاية لها، فإِنَّ الأَوَّل أَقلّ من الثّاني مع أَنَّه لا نهاية لواحد منهما، وكذلك يشكِل بنعيم أَهل الجنة وعذاب أَهل النّار؛ فإِنَّ كلّ واحد منهما لا نهاية له مع كونهما قابلين[3] للزيادة والنقصان.

والجواب: قوله: لمَ قلتم بأَنَّ كلّ ما يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه؟

قلنا: بدليل التطبيق، وهو أَن نأخذ من المعلومات جملةً مع ما يدخل منها في الوجود ثم نأخذ جملة أخرىٰ بدون ما يدخل منها في الوجود شيء، ثم نقابل الفرد من هذه الجملة بالفرد من الجملة الأخرىٰ، فإما أَن يحصل حكم المقابلة في كلّ فرد مع كلّ فرد أَو لا يحصل، فإِن حصل يلزم أَن تكون الجملة الناقصة مساوية للجملة الزائدة في العدد وهو محال، وإِن لم يثبت هذا الحكم فقد انقطعت الجملة الناقصة وتناهت، والزائد زاد عليها بالمتناهي فيكون متناهياً.

---

(١) ل: غير ؛ كذا رسماً من غير تنقيط.

(٢) ص: - فهو.

(٣) الأصول الخطية: كونهما قابلة ؛ وقد تُقرأ في (ف) هكذا: مع كونها قابلة.

قوله: قبول الزيادة / ٢٤/ والنقصان من خواص الموجود[١].

قلنا: لا فرق بين الذوات الموجودة والمعدومة من حيث الذاتية، فيصحّ عليها قبول الزيادة والنقصان حسب ما يصحّ حال كونها موجودة، فإن امتنع الخصم من إطلاق هذا اللفظ عليها فذلك نزاع لفظي لا عبرة به.

وأمّا النقوض فالجواب عنها شيء واحد: وهو أنّه لا معنىٰ لقولنا: لا نهاية لمراتب التضعيف أو لمراتب المعلومات والمقدورات أو لنعيم أهل الجنة إلّا أنّها لا تنتهي إلىٰ حدٍّ يحكم العقل بعده بأنه لا يمكن تحقق شيء آخر زائد عليه لا أنَّ ثمّة أعداداً موجودة موصوفة بأنها غير متناهية.

الرّابع: التمسُّك بالآيات، فمنها قوله تعالىٰ: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، التمسّك به أنَّ الذوات أشياء، فتكون مقدورة واقعة بقدرته فتكون حادثة، فيلزم أن لا تكون أشياء ولا متحققة قبل الحدوث وهو المطلوب.

وللمعتزلي أن يتمسك أيضاً بهذه الآية فيقول: دلّت الآية علىٰ تعلق قدرته تعالىٰ بكلّ الأشياء، فعند تعلق قدرته بها إن كانت موجودة يلزم منه إيجاد الموجود، وإن كانت معدومة ثبت أنَّ متعلقات قدرته معدومة وهي موصوفة بأنّها أشياء وهو المطلوب.

ومنها قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل: ٤٠]، فلو كانت الذّوات ثابتة في العدم لما كان مكوّناً لها، وللمعتزلي أيضاً أن يتمسك بذلك فيقول: سمّاه شيئاً قبل وجوده؛ وذلك يدل علىٰ كونه شيئاً حقيقة.

(المتن) احتجُّوا بأنَّ المَعْدُوم متميز، وكل متميز ثابت، فالمعدوم ثابت.

بَيَان الأول من وجوه:

الأول: أنَّا نميِّز بَين طلوع الشَّمْس غداً من مشرقها وَبَين طلوعهاً غداً من مغْرِبهَا،

---

(١) ل: الوجود.

وَهَذَانِ الطلوعان معدومان، فقد حصل الامتياز في المعدومات.

وَالثَّانِي: أَنَّا نقدر على الحَرَكَة يمنة ويسرة، ولا نقدر على الطيران إِلَى السَّمَاء، فَهَذِهِ الأَشْيَاء مَعْدُومَة مَعَ أَنَّهَا متمايزة.

وَالثَّالِث: أَنَّا نحب حُصُول اللَّذَّات ونكره حُصُول الآلام فقد وَقع حُصُول الامتياز فِي هَذِه المعدومات.

وَبَيَان أَنَّ كل متميز ثَابت هُوَ أَنَّ المتميز هُوَ المَوْصُوف بِصفة لأَجلهَا امتاز عَن الآخر، وَمَا لم تكن حَقِيقَته متقررة امْتنع كَونهَا مَوْصُوفَة بِالصّفةِ الموجبَة للامتياز.

(الشرح) لـمَّا فرغ من الدّلالة على كون المعدوم ليس بشيء شرع في حجة الخصم على أنَّ المعدوم ثابت[1]، وحجته من وجهين:

أحدهما: ما ذكره في الكتاب، وهو ظاهر غنيٌّ عن الشرح.

الثاني: التمسّك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾﴾ [الكهف: ٢٣] سمّاه شيئاً قبل وجوده، وبقوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١].

(المتن) وَالجوَاب أَنَّ مَا ذكرْتُمْ منقوض بتصور الممتنعات وبتصوّر المركبات كجبل من ياقوت وبحر من زئبق، وبتصور الإِضافات ككون الشي حَاصِلاً فِي الحيز وَحَالّاً ومحلّا، فَإِنَّ هَذِه الأُمُور متمايزة فِي العلم مَعَ أَنَّهَا نفيٌ مَحْض بالِاتِّفَاقِ.

(الشرح) لـمَّا فرغ من ذكر حجة الخصم شرع في الجواب عنها، وتقريره أن يقال: هب أنَّ المعدوم متميز، لكن لمَ قلتم بأَنَّ كلّ متميز ثابت، وما ذكرتموه منقوض بصور:

الصورة الأولى: أنّ الممتنعات كشريك الباري وغيره متميزة مع أنّها غير ثابتة بالاتفاق.

واعلم أَنَّ من المعتزلة من منع كون الممتنع متميزاً، والدَّليل على أنّه معلومٌ متميز[2] هو أَنا نحكم عليه بالامتناع، ولولا أَنَّا نتصوره ونميّزه عمّا عداه وإِلّا

---

(١) راجع: المباحث المشرقية ١/ ٤٥، نهاية العقول ٢/ ١٢٤.

(٢) الموجود في الأصول المخطوطة هكذا: (واعلم أنّ مِن المعتزلة مَن منع كون الممتنع او الدليل على معلوم =

لاستحال الحكم عليه بالامتناع.

أَجاب عن ذلك أَبو هاشم فقال: المحال علم لا معلوم له[1]؛ لأَنّا[2] إذا قلنا مثلاً: مِثلُ الله محال، فالعلم المتعلق بمِثل الله لا معلوم له، لأَنَّ المعلوم إمّا أَن يكون موجوداً أَو معدوماً، والأَوّل محال؛ لأَنّا قلنا إِنَّه محال، والثاني محال لأَنَّ العدم الصِّرف لا يكون مِثلاً للموجود، وإِذا ثبت أَنَّ كلّ معلوم إِمّا موجود وإِمّا معدوم - والمِثل يمتنع أَن يكون موجوداً وأَن يكون معدوماً - ثبت أَنَّ مِثل الله غير معلوم، وإذا لم يكن معلوماً امتنع الحكم عليه بالامتياز.

وجوابه: أَنَّ العلم إِضافي فلا بدّ له من معلوم، ولو جاز ثبوته بدون معلوم لجاز ثبوت أَبٍ من غير ابن، كيف وما ذكره غير قادح في مطلوبنا؛ فإنّا نقول: قولكم: المعدوم الممكن متميز، تعنون به ذلك القدر من الامتياز الذي نجده في الممتنعات أَو تعنون به شيئاً آخر؟ فإِن أَردتم الأَوَّل فمسلم، لكن ذلك لا يقتضي كون المعدوم ثابتاً، وإِن أَردتم به الثَّاني فلا نسلّم كون المعدومات / ٢٥/ الممكنة متميّزة بتفسير آخر، لا بدّ لهذا من دليل.

الصورة الثانية: أَنَّ المركبات كجبل من ياقوت وبحر من زئبق معلومة ممتازة عن غيرها مع أَنّها غير[3] ثابتة في العدم بالاتفاق. واعلم أَنَّ هذا الإلزام مختص بمن يمنع ثبوت الأَجسام في العدم من المعتزلة، أَمّا الشحّام فإِنّه زعم أَنَّ الأَجسام ثابتة في العدم، فلا ترد هذه الصورة عليه إشكالاً.

قالوا: لِمَ قلتم بأَنّ البحر والجبل من الزئبق والياقوت لا وجود لهما؟ غايته أَنّا ما سمعنا بهما ولا علمنا وجودهما، ولكن عدم العلم لا يقتضي العدم.

= متميز هو أنا نحكم عليه بالامتناع)، وقد تصرّفت فيه كما ترىٰ.

(١) راجع في مسألة العلم الذي لا معلوم له: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي مسألة رقم ١٠٤ ص٣١٦، شرح المواقف ٦/ ٥٩.

(٢) ف، ل: ولأنّا.

(٣) ل: ممتازة عن غير مانع مع أنها غير.

قلنا: لا شك بأنّا نتصور بحراً من زئبق وجبلاً من ياقوت في خِطّة أذربيجان مع أنّهما معدومان عن تلك الخِطّة.

الصورة الثالثة: أنّا نتصور الأمور الإضافية في المعدومات مثل أنّا نتصوّر الجسم حاصلاً في الحيّز حال العدم، وكذلك نتصوّر كون الشيء حالاً ومحلاً في العدم، ونميّز بين هذه الإضافات وبين غيرها مع أنّها غير ثابتة في العدم بالاتفاق.

الصورة الرابعة: أنّا نتصوّر ماهيّة الوجود ونميّز بينها وبين غيرها مع أنّها غير ثابتة في العدم إمّا بالاتفاق أو لأنّ الوجود ينافي العدم، ومنافي الشيء يمتنع ثبوته في ذلك الشيء.

(المتن) **المَسْأَلَة الخامِسَة: حكم صَرِيح العقل بِأَنّ كل مَوْجُود فَهُوَ إِمَّا وَاجِب لذاته أَو مُمكن لذاته.**

(الشرح) لـمّا فرغ من تقسيم المعلوم إلى الموجود والمعدوم، ومن ذِكر أحكامهما شرع في تقسيم الموجود[1] فقال:

صريح العقل حاكم بأنّ كلّ موجود فإما أن يكون واجباً لذاته أو ممكناً لذاته، وجهه هو أنّ كلّ موجود فإمّا أن تكون حقيقته من حيث هي هي قابلة للعدم أو لا تكون، فإن لم تكن حقيقته من حيث هي هي قابلة للعدم فهو المسمّى بالواجب لذاته وهو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وإن كانت حقيقته من حيث هي هي قابلة للعدم فهو المسمّى بالممكن لذاته. واعلم أنّه لـمّا كان موجوداً كان قابلاً للوجود؛ لأنّ ما لا يقبل الوجود لا يكون موجوداً، ولمّا كان قابلاً للعدم أيضاً -لأنّا نتكلم على هذا التقدير- كانت حقيقته قابلة للعدم، ولا نعني بالممكن سوى هذا فصحّ تسميته بممكن الوجود.

---

(١) راجع في مسألة انقسام الموجود إلى الواجب والممكن وخواصّهما: المحصّل ص٩٣، المباحث المشرقية ١/ ١١٣، كشف المراد ص٢٨، شرح الطوالع ص٥٤، شرح المواقف٣/ ١٢٨، المقالة الثانية من إلهيات النجاة ص٧٧.

فإن قيل: ما الفائدة في تقييد ممكن الوجود بقوله: (لذاته)، وهل يُعقل ممكن الوجود لغيره وممكن الوجود لذاته كما أَنّ الواجب تارة يكون واجب الوجود لذاته كالإله وتارة يكون واجباً لغيره كما إذا وجد السبب التامّ لوجود الممكن؟

قلنا: الإِمكان عند العقلاء أَيضاً علىٰ قسمين، منه ما هو راجع إلىٰ الذات: وهو قبولها للعدم والوجود، ومنه ما هو راجع إلىٰ الغير: وهو المسمّىٰ بالاستعداد التام، الذي يحصل عند اجتماع الأَسباب والشرائط وانتفاء الموانع، فقوله: (لذاته)، يريد به النّوع الأَوّل من الإِمكان لا النّوع الثّاني . فهذا فائدة هذا القيد.

(المتن) أَمّا الوَاجِب لذاته فَلهُ خَواص: الأول: أَنَّ الشَّيْء الواحد لا يكون وَاجِباً لذاته وَلغيره مَعاً لِأَن الوَاجِب لذاته هُوَ الَّذِي لَا يتَوَقَّف على الغَيْر وَالْوَاجِب لغيره هُوَ الَّذِي يتَوَقَّف على الغَيْر، فكونه وَاجِباً لذاته وَلغيره مَعاً يُوجب الجمع بين النقيضين.

(الشرح) لـمّا فرغَ من تقسيم الموجود إلىٰ الواجب لذاته وإلىٰ الممكن لذاته شَرع في خواصّ كلّ واحد منهما، فبدأَ بذكر خواص الواجب لذاته:

الخاصية الأولىٰ: هي كون الشيء الواحد لا يجوز أَن يكون واجباً لذاته ولغيره معاً، ويجب أَن يُعلم قبل الخوض في الدَّليل أَنَّ الواجب لذاته له معنيان:

أَحدهما: أَن يستحق الوجود من ذاته.

والثاني: عدم /٢٦/ احتياجه إلىٰ غيره، وهو المُعبّر [عنه] بالاستغناء المطلق، وهو من لوازم المعنىٰ الأَوّل.

وأَمّا الواجب بالغير فهو الذي يكون معلول ذلك الغير، ويكون ممكناً لذاته.

إذا عرفت هذا فنقول: يستحيل أَن يكون الشيء الواحد واجباً لذاته ولغيره معاً:

أَمّا أَولاً: فلأَنّ ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير، وما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير، فلو كان الشيء الواحد واجباً لذاته ولغيره معاً لزم أَن يرتفع نظراً إلىٰ ارتفاع ذلك

الغير الذي هو سبب له، وأن لا يرتفع نظراً إلىٰ وجوب ذاته، فيلزم اجتماع النقيضين.

وأمّا ثانياً: فلأنَّ الواجب بالغير ممكن لذاته، فلو كان الشيء الواحد واجباً لذاته وواجباً لغيره يلزم أن يكون واجباً لذاته وممكناً لذاته وهو محال، وهذا أقوىٰ من الأوّل.

(المتن) الثَّانِي: أَنَّ الوَاجِب لذاته لَا يكون مركباً؛ لِأَنّ كل مركب فَإِنَّهُ يفْتَقر إِلَى جزئه، وجزؤه غَيره، فكل مركب فَهُوَ مفتقر إِلَى غَيره، والمفتقر إِلَى الغَيْر لَا يكون وَاجِباً لذاته علىٰ مَا ثَبت تَقْرِيره.

(الشرح) هذا هو الخاصيّة الثانية للواجب لذاته:

وتقريره أن نقول: واجب الوجود لذاته لا يجوز أن يكون له أجزاء سواء كانت الأجزاءُ حسيَّةً أو عقلية؛ لأنَّ كلّ مركّب فهو مفتقر إلىٰ جزئِه، وجزؤه غيره، فكلّ مركب فهو مفتقر إلىٰ الغير فيكون ممكناً، فكل ما ليس بممكن ليس بمركب، لكن الواجب ليس بممكن فلا يكون مركباً.

لا يقال: الدّلالة إنّما دلّت علىٰ انتهاء الممكنات إلىٰ مقطع الحاجة، فلِمَ لا يجوز أن يكون ذلك الشيء مركباً من أجزاء كلّ واحد منها واجب لذاته؛ فذلك المركب وإن كان لتَرَكُّبه مفتقراً إلىٰ الأجزاء لكنّه لوجوب أجزائه غنيّ عن السبب المنفصل.

لأنّا نقول: إن كان الواجب لذاته من تلك الأجزاء ليس إلّا الواحد، فذلك الواحد إن كان مركباً عاد الكلام فيه، وإلّا فالواجب واحد والبواقي معلولات. وإن كان الواجب أكثر من الواحد كان الواجب مقولاً علىٰ كثيرين، هذا خلف، سلّمنا أنّه لا خلف فيه لكن تلك الأجزاء إن لم تكن بينها ملازمة كان كلّ واحد منها مستقلاً بنفسه وغنيّاً عن غيره، فلا تكون أجزاء الشيء واحداً، وإن كان بينها ملازمة كان البعض عِلَّةً للبعض، والمعلول ممكن، فلا تكون الأجزاء بأسرها واجبة، وقد فرض كذلك، هذا خلف.

(المتن) الثَّالِث: الوُجُوب بِالذَّاتِ لَا يكون مفهوماً ثبوتياً؛ وَإِلَّا لَكَانَ إِمَّا تَمام المَاهِيّة أَو جُزْءاً مِنْهَا أَو خَارِجاً عَنْهَا، وَالْأَول بَاطِل؛ لِأَنّ صَرِيح العقل نَاطِق بِالْفرق بَين

الوَاجِب لذاته وَبَين نفس الوُجُوب بِالذَّاتِ. وَأَيْضاً فكنه حَقِيقَة الله تَعَالَى غير مَعْلُوم ووجوبه بِالذَّاتِ مَعْلُوم، والمعلوم مغاير لِمَا هو غير معلوم. وَالثَّانِي بَاطِل؛ وَإِلَّا لزم كَون الوَاجِب لذاته مركباً. وَالثَّالِث أَيْضاً بَاطِل لِأَنَّ كل حقيقة خَارِجَة عَن المَاهِيّة لاحقة بهَا فَهِيَ مفتقرة إِلَيْهَا، وكل مفتقر إِلَى الغَيْر مُمكن لذاته فَيكون وَاجِباً بِغَيْرِهِ، فَيلْزم أَن يكون الوُاجب بِالذَّاتِ مُمكناً لذاته وَاجِباً لغيره، وَهُوَ محَال.

(الشرح) هذه هي الخاصية الثالثة، وقد اختلفوا في أَنَّ الوجوب هل هو وصف ثبوتي زائد على ماهية الواجب أم لا؟ فاختيار المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى أَنَّه عدمي، **واحتج عليه بوجهين:**

أحدهما: ما ذكره في الكتاب وهو ظاهر غني عن الشرح[١].

والثاني أَن نقول: إن أريد بالوجوب عدم توقفه على الغير، فلا يخفى أَنَّه عدمي، وإِن أريد به استحقاق الوجود من ذاته فهو أَيضاً عدمي؛ لأَنَّ استحقاق الوجود متقدّم عليه، فلو كان الاستحقاق ثبوتياً لكان ثبوت الصفة قبل ثبوت الموصوف، هذا خلف.

واحتجَّ من قال بأَنه وجودي: بأَنه مقابل اللّاوجوب الذي هو عدمي، فيكون هو ثبوتياً، ولأَنّه عبارة عن تأكد[٢] الوجود، فلو كان عدميّاً لكان أَحد النقيضين متأَكّداً بالآخر، وهو محال.

---

(١) في هامش ل: [(ز) وعليه منع؛ **لأَن قوله:** كل صفة خارجة عن الماهية مفتقرة إليها فتكون ممكنة فالوجوب بالذات ممكن بالذات هذا خلف. **قلنا:** لا نسلم استحالة ذلك؛ فإن المحال هو أن يكون الواجب بالذات ممكناً بالذات، وأَمّا هذا فغير معلوم استحالته. لا يقال: لو كان الوجوب بالذات ممكناً بالذات كان الواجب أولى أن يكون ممكناً بالذات. لأنّا نقول: لا نسلم؛ فإن الواجب بالذات هو الذي لا يفتقر في وجوده إلى غيره لاتصافه بالوجوب بالذات، ولا امتناع في أن تكون الذات موجباً لصفة ثم تلك الصفة موجبة لصفة أخرى لها، وإذا كان كذلك فيجوز أَن تكون ذات واجب الوجود موجباً لحصول الوجوب، وتصير هي -مع كونها ممكنة- موجبة استغناءه في وجوده عن غيره، ومع هذا الاحتمال لا يلزم ما ذكرتموه من المحال].

(٢) ل: تأكيد.

واعلم أَنَّ للواجب لذاته خواصّ أخر غير مذكورة في الكتاب:

فمنها أنّه لا يتركب عنه غيره؛ وإلا لكان بينه وبين ذلك المركب علاقة، والواجب لذاته لا علاقة له مع الغير[1].

ومنها أَلّا يكون وجوده زائداً عليه؛ وإلا لكانت ماهيّته علّةً له، والعلّة سابقة بالوجود على المعلول، فتكون ماهيته متقدّمة بوجودها /٢٧/ على وجودها، هذا خلف.

ومنها أن لا يكون الوجوب بالذات مشتركاً بين اثنين، وإلا لامتاز كلّ واحدٍ منهما بشيء آخر؛ فيكون كلّ واحد منهما مركباً عمّا به الاشتراك وعمّا به الامتياز.

ومنها أَنَّ الواجب لذاته لا بدّ أَن يكون واجباً من جميع جهاته؛ إِذ لو افتقر في اتّصافه بشيء أَو في سلب شيء عنه إلى غيره - ولا يكفي في ذلك ذاته - كان ممكناً، هذا خلف.

(المتن) وَأَمَّا الممكن لذاته فَلهُ خَواص:

الأول: الممكن لذاته لَا بُد وَأَن يكون نِسْبَة الْوُجُود والعدم إِلَيْهِ على السوية؛ إِذْ لَو كَانَ أَحد الطَّرفَيْنِ أولى بِهِ فَإِن كَانَ حُصُول تِلْكَ الأَوْلَوِيَّة يمْنَع من طريان الْعَدَم عَلَيْهِ فَهُوَ وَاجِب لذاته، وَإِن كَانَ لَا يمْنَع فليفرض مَعَ حُصُول ذَلِك الْقدر من الأَوْلَوِيَّة تَارَة مَوْجُوداً وَأُخْرَى مَعْدُوماً، فامتياز أحد الْوَقْتَيْنِ عَن الآخر بالوقوع إِن لم يتَوَقَّف على انضمام مُرَجّح إِلَيْهِ يلزم رُجْحَان الممكن المتساوي لَا لمرجح، وهو محال. وَإِن توقف على انضمامه إِلَيْهِ لم يكن الحاصِل أولاً كَافِياً فِي حُصُول تلك الأَوْلَوِيَّة، وَقد فرضناه كَافِياً هَذَا خلف، فَثَبت أَنَّ الشَّيْء مَتى كَانَ قَابلاً للوجود والعدم كَانَت نسبتهما إِلَيْهِ على السوية.

---

(١) المقصود من نفي شائبة التركيب عن جناب الحق - تعالى وتقدس - أمران: أحدهما أنه تعالى ليس بمركب في حقيقته. وثانيهما أنه تعالى مع غيره لا يشكّلان مركباً زائداً عليهما، فحاصل الأمرين أنّ جناب الحق تعالى وتقدس ليس مركباً في ذاته ولا هو مع غيره جزء لمركب، وذلك لأن الصورتين يتنافيان مع غناه تعالى ووجوبه الذاتي اللذين يقتضيان التنزيه المطلق عن شوائب التركيب المساوق للحاجة والافتقار.

وقول الفاضل الشارح: (والواجب لذاته لا علاقة له مع الغير) أي علاقة تركيبية على النحو الذي أشار له وبيّنته، أمّا كون هذا العالم الإمكاني متعلّق بالله تعالى تعلّق حاجة وافتقار على معنى أنه أثر قدرته فلا شك في ذلك ولا ريب.

(**الشرح**) لـمّا فرغ من خواصّ الواجب لذاته شرع في خواصّ الممكن لذاته[١]، وهو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو هو محال.

وإنّما قيّدناه (بالوجود والعدم) لنخرج منه الضروريّ الوجود والضروريّ العدم. واحترزنا (من حيث هو هو) عن خلاف المعلوم؛ فإنه يلزم من فرض عدمه محال لو كان معلوم الوجود، أو من فرض وجوده محال لو كان معلوم العدم، وهو انقلاب العلم جهلاً، ومع ذلك فإنه ممكن نظراً إلى ذاته.

أمَّا الخاصية الأولى: فهي أنَّ الممكن لذاته لا يجوز أن يكون أحد الطرفين إمَّا الوجود أو العدم أولى له من الطرف الآخر.

واعلم أنَّ من الناس من جوّز ذلك وقال: الموجودات السيّالة مثل الصوت والحركة والزمان لا شك أنَّ العدم أولى بها؛ وإلا لصحّ بقاؤها، ولا شك في أنَّه يصحّ الوجود عليها فتكون ممكنة، ومع ذلك فالعدم بها أولى[٢]، وأمّا المحققون فقد اتفقوا على إنكار ذلك، واحتجُّوا عليه من وجهين:

أحدهما ما ذكره في الكتاب، وتقريره: هو أنّا لو فرضنا أنَّ أحد الطرفين أولى به من الطرف الآخر فحصول تلك الأولوية إما أن يكون[٣] مانعاً من طريان الطرف الآخر أو لا يكون مانعاً، فإن كان مانعاً كان ذلك واجباً لا ممكناً، هذا خلف. وإن لم يكن مانعاً فلنفرض الماهيّة مع تلك الأولوية تارة موجودة وأخرى معدومة لتكون نسبة تلك الأولوية إلى الوقتين على السويّة، فاختصاص أحد الوقتين بالوجود والآخر بالعدم إمّا أن يفتقر إلى مرجّح أو لا يفتقر، فإن كان الأوّل[٤] لم تكن تلك الأولويّة كافية في بقاء الطرف الراجح، بل لا بد معها من عدم السبب للطرف الآخر[٥] وقد فرضناها كافية،

---

(١) راجع: المحصّل ص١٠٤، المباحث المشرقية ١/ ١١٨، شرح المواقف ٣/ ١٣٥، شرح الطوالع ص٥٥.

(٢) راجع: الأربعين ص٧٠، الصحائف ص١٥٥، شرح المواقف٣/ ١٦٤، شرح المقاصد ١/ ١٢٧.

(٣) الأصول الخطية: كان.

(٤) الأصول الخطية: الثاني ؛ والمثبت من المحقق لكونه سهواً واضحاً.

(٥) ل: لسبب الطرف الآخر.

هذا خلف. وإن كان الثاني[1] لزم وقوع الممكن لا لمرجّح، وهو محال على ما سيأتي.

فإن قيل: نحن نختار القسم الأَوَّل وهو أن تكون تلك الأَولوية مانعة من طريان الطرف الآخر، فلماذا يلزم كونه واجباً لذاته؛ إذ ذاك لا يخرجه عن كونه ممكناً، كما إذا أَخذنا السواد مع كونه موجوداً فإِنّه يصير واجباً، ولكن ذلك لا يخرجه عن الإمكان نظراً إلى ذاته، فكذا هنا.

سلَّمنا ذلك، لكن لمَ قلتم بأَنّه لو افتقر إلى المرجّح يلزم منه المحال، قوله: فحينئذٍ لا تكون تلك الأَولوية كافية، قلنا: ولمَ قلتم بأنّها كافية؟ فإنّا لا نلتزم كونها كافية بل نلتزم ثبوت مجرد الأَولوية، لا أنها كافية، فلِمَ قلتم إنّه ليس كذلك؟

والجواب عن الأَوَّل: أَنّا لا ندعي وجوبه مطلقاً، بل نقول: مع وصفه بتلك الأَولوية يكون واجباً. وهذا الكلام فيه نظر؛ لأَنَّ الخصم يقول: من حيث هو هو ممكن، ومع وصف الأَولوية يستغني عن المرجّح، لمَ قلتم أَنّه ليس كذلك؟

وعن الثَّاني: أَنَّ الخصوم يعتقدون أَنَّ تلك الأَولوية تغنيه عن المؤثر، فإذا أَثبتنا احتياجه إلى المؤثر مع تلك الأَولوية سقط كلامهم.

الوجه الثَّاني: هو أَنَّ تلك الأَرجحيّة إمّا أن يعتبر معها عدم سبب المعدم أَو لا يعتبر، فإن /٢٨/ اعتبر ذلك فيها لم يحصل الرجحان إلّا عند اعتبار عدم ما يقتضي العدم، فيكون هو لما هو هو لا يقتضي ذلك الرُّجحان، وإن لم يعتبر فيها ذلك بل سواء تحقّق عدم السبب المعدم أَو لم يتحقّق فإِنَّ ذلك الرّجحان حاصل؛ وإذا كان ذلك الرجحان حاصلاً عند تحقق السَّبب المعدم لم يكن ذلك السبب قويّاً على إعدامه؛ فيكون الوجود ممتنع الزوال عنه من كل الوجوه فيكون الممكن واجباً، هذا خلف. وهذا الوجه يرجع حاصله إلى الأَوَّل.

---

(١) الأصول الخطية: الأول.

ثم أَجابوا عن كلمات الخصوم بأَنَّا لا نسلّم بأنَّ العدم أَولىٰ بالحركة والزمان والصوت؛ وهذا لأَنَّ هذه الأمور غير قابلة[1] للوجود إِلّا في زمان واحد، فتكون نسبة وجودها ونسبة عدمها إِليها في ذلك الزمان الواحد علىٰ السوية.

(المتن) الثَّانِي: أَنَّ الممكن المتساوي لَا يتَرَجَّح أَحد طَرفَيْهِ على الآخر إِلَّا لمرجح وَالْعلم بِهِ مركوز فِي فطْرَة العُقَلَاء، بل فِي فطْرَة طباع الصّبيان فَإِنَّك لَو لطمت وَجه صبِيٍّ وَقلت: حصلت هَذِه اللَّطْمَة من غير فَاعل، فَإِنَّهُ لَا يصدقك فِيهِ أَلبَتَّة، بل فِي فطْرَة الْبَهَائِم فَإِنَّ الحمار إِذا أَحس بِصَوْت الخشَبَة فزع لِأَنَّهُ تقرَّر فِي فطرته أَنَّ حُصُول صَوت الخشَبَة بِدُونِ الخَشَبَة محَال. وَأَيْضاً فَلَمَّا كَانَ الطرفان بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ على السوية وَجب أَن لَا يحصل الرجحان بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ وَإِلَّا لزم التَّنَاقُض.

(الشرح) هذا هو الخاصيّة الثانية للممكن لذاته[2]، وقد اختلف العقلاء في أَنَّ احتياج الممكن المتساوي إِلىٰ المرجّح ضروريّ أَم كسبيّ، فذهب جمهور المتكلمين والحكماء إِلىٰ أَنَّ العلم به ضروريّ، واستدلُّوا علىٰ أَنَّ العلم به ضروريّ بما ذكره في الكتاب، وهو أَنَّك لو لطمتَ وجه صبي حال غفلتِه فإِنَّه لا يصدِّقُكَ في قولك: إنَّ هذه اللطمة حدثت من غير لاطم.

وذهب بعضهم إِلىٰ أَنَّ العلم به كسبي، واحتجُّوا علىٰ ذلك بما ذكره في الكتاب أَيضاً، وهو قوله: وأَيضاً فلمّا كان الطرفان بالنسبة إليه علىٰ السَّويه وجب أَلّا يحصل الرجحان بالنسبة إليه؛ وإلا لزم التناقض[3].

وتقريره هو أَن يقال: الاستواء والرجحان متناقضان، فلمّا كانت الماهيَّة مقتضية للاستواء فلو حصل الرجحان أَيضاً لاجتمع النقيضان.

---

(١) ل: حالة.

(٢) راجع الأربعين للإمام ص٧١، فالشارح رضوان الله عليه يقرّب ما ذُكر هناك. والله تعالىٰ أعلم.

(٣) هذه الحجة للشيخ أَبي الحسين البصري ، نقلها عنه الإِمام الرازي في المطالب والأَربعين ثم اعترض عليها. راجع: الأَربعين، المطالب العالية ١/ ٨٧.

واعترض المصنّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ علىٰ هذا الكلام فقال: من شرط التناقض اتحاد المرجع. وإذا كان كذلك فنقول: الماهية تقتضي الاستواء فلو كانت مقتضية للرجحان أيضاً لزم التناقض، ونحن لا نقول: الماهيّة مقتضية للرُّجحان والتساوي، بل نقول: لم لا يجوز أن تكون الماهيّة مقتضية للتّساوي، وأَمّا الرّجحان فقد وقع لا عن سبب، أَعني لا عن ذاته ولا عن غيره، وعلىٰ هذا لا يلزم التّناقض.

ثم تكلّف بدليل يدل علىٰ ذلك المطلوب في بعض كتبه[1]، وهو أَنَّه لـمّا ثبت أَنَّ نسبة طرفي الممكن إليه علىٰ السَّويّه؛ وجب أَن لا يدخل في الوجود إِلّا بعد أَن يصير وجوده راجحاً علىٰ عدمه، وذلك الرّجحان السَّابق علىٰ وجود الممكن يستحيل أَن يكون محلّه ذلك الممكن، بل لا بد له من محل آخر يلزم من وجوده وجود ذلك الرجحان، وذلك هو المؤثِّر.

والسُّؤال عليه هو أَن يقال: لِمَ قلتم بأَنَّه لا يصير موجوداً إِلّا بعد صيرورة وجوده راجحاً علىٰ عدمه، إِن ادّعيت فيه الضَّرورة فلتدّع الضَّرورة ابتداء في أَوّل المسأَلة، وإِن ادّعيت أَنَّه برهانيّ فأَين البرهان.

سلّمنا ذلك؛ لكن ذلك الرجحان إِنّما يفتقر إِلىٰ محلّ أَن لو كان أَمراً وجوديّاً، وهو عدميّ؛ وإِلا لزم أَن لا يتحقَّق ذلك الرجحان أَيضاً إِلّا بعد رجحان وجوده علىٰ عدمه ولزم منه التسلسل. سلّمنا ذلك، لكنه لو قام رجحان الممكن بمؤثره يلزم قيام صفة الشيء بغير ذلك الشيء وهو محال.

(المتن) الثَّالِث: احْتِيَاج الممكن إِلَى المؤثر لإِمكانه لَا لحدوثه؛ لِأَنَّ الحدُوث كَيْفيَّة لذَلِك الوُجود، فَهِيَ مُتَأَخِّرَة عَن ذَلِك الوُجُود بالرتبة، والوجود مُتَأَخّر عَن الإِيجاد المتَأَخر عَن احْتِيَاج الأَثر إِلَى الموجد المتَأَخر عَن عِلّة تِلْكَ الحَاجة وعَن جزئها وعَن شَرطهَا فَلَو كَانَ الحدُوث عِلّة لتِلْك الحاجة أَو جُزءاً لتِلْك العلَّة أَو شرطاً لَهَا لزم تَأْخر الشَّيْء عَن نَفسه بمراتب، وَهُوَ محَال. /٢٩/

(١) انظر الهامش السابق، وقد أَحسن الشارح رضوان الله عليه حين أَشار إِلىٰ أَنّها حجة متكلّفة، فتأَمّلها.

(الشرح) هذه هي الخاصيّة الثالثة للممكن[1]، وقد اتّفقوا على أنّه لا غنى للممكن عن الحاجة، لكنهم اختلفوا في منشئها، فمنهم من قال: علّة الحاجة هي الإمكان لا الحدوث، وهم الحكماء وبعض المتكلمين، ومنهم من قال: بأنَّ العِلَّة هي الحدوث وهم جمهور المتكلمين، ومنهم من قال: هو مجموع الحدوث والإمكان[2].

إذا عرفت هذا فاعلم أَنَّ الحكماء قالوا: أحدهما معتبر في الحاجة؛ إذ لو انتفى[3] كلّ واحد منهما لم يبق إلّا القدم[4] والوجوب أو[5] الامتناع، وكل ذلك ينافي الحاجة إلى المؤثر[6]، وإذا كان أَحدهما معتبراً في الحاجة، والحدوثُ لا يصلح أَن يكون علة

---

(١) راجع: المحصّل ص١٢٠، الأَربعين ص٣٦، المطالب العالية ١/ ١٢٨، نهاية العقول ١/ ٣١٨ وفي هذا المرجع تلاحظ مدخلية المسألة في أهم الأصول الكلامية، شرح المواقف ٣/ ١٥٩، كشف المراد ص٣٧، شرح الطوالع ص٥٧-٥٩، شرح المقاصد ١/ ١٢٦، النجاة ٢/ ٦٤، إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد ص٨٩.

(٢) قال الإمام في المباحث المشرقية (٢/ ٤٥٠): (ومنهم من زعم أنّ علة الحاجة هي الإمكان بشرط كونه مما سيحدث، وهذه الطريقة الأخيرة قوية). وصرّح في نهاية العقول أنّ المعتبر في علة الحاجة هو الإمكان بشرط كون الممكن مما سيحدث، لا بشرط كونه حادثاً، فانظره. وميل شرف الدين ابن التلمساني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تعليقته على المعالم إلى قول من يقول بأنّ مقتضى الحاجة هو الإمكان بشرط الحدوث. لاحظ كلامه في التعليق على هذا الموضع من المعالم.. فهو من عيون الكلام.

(٣) ل: امتنع.

(٤) الظاهر من الأصول الخطية كلمة (العدم)، إلا أَنَّ رسم هذه الكلمة قريب من رسم كلمة (القدم) من غير تنقيط، فقد يشتبه النساخ في مثل هذا، ولو رجعنا إلى المعنى لرأينا أَنَّ كلمة القدم في هذا الموضع أَليق في إفادة المعنى المراد لأنّ انتفاء الحدوث يعني القدم. وقد رجعت إلى المباحث المشرقية لأجل هذا الذي ذكرته، فوجدته قال هناك: (وذلك الاحتياج إما للإمكان أو للحدوث؛ لأنّا لو قدّرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجباً قديماً..).

وقوله بعد ذلك على لسان الحكماء: (وكل ذلك ينافي الحاجة إلى المؤثر)، أي كل ذلك من القدم والوجوب معاً أو الامتناع، وهو ما تعطيه الواو العاطفة بين القدم والوجوب؛ وإلا فإنّ اعتبار القدم لوحده من غير التفات إلى الوجوب لا ينافي الحاجة إلى المؤثر عندهم كما لا يخفاك.

(٥) ص: والامتناع!

(٦) الأصول الخطية: في المؤثر.

للحاجة تعيّن أن تكون العِلّة هي الإمكان.

وإنّما قلنا: بأن الحدوث لا يصلح أن يكون علّة للحاجة؛ وذلك لأنّه كيفية لوجود الحادث، فتكون متأخرة عنه، ووجود الشيء متأخر عن تأثير الفاعل فيه، وتأثير الفاعل فيه متأخر عن احتياجه إليه؛ لأنه لو لم يكن محتاجاً إليه لا يكون واقعاً به، واحتياجه إليه متأخر عن علّة احتياجه إليه، فإذن يمتنع أن يكون الحدوث علّة للحاجة أو جزءاً منها أو شرطاً لها، وإلّا لزم تأخّر الشيء عن نفسه بمراتب.

قال المتكلمون: هذا الكلام في حيّز التعارض؛ وذلك لأنّ أحدهما علّة، والإمكان ليس بعلّة، فتعيّن أن تكون العِلّة هي الحدوث.

وإنّما قلنا: إنّ الإمكان لا يصلح للعلّية؛ وذلك لأنّه صفة للممكن، والصفة متأخّرة عن وجود الموصوف. فإن منعتم ذلك فقد بطل أصل دليلكم، والوجود متأخر عن تأثير الفاعل فيه إلى آخر ما قررتم، فلو كان الإمكان علّة[1] لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب.

قالت الحكماء: لا نسلّم أنّ الإمكان متأخر عن الممكن. وقولكم: الصّفة متأخرة عن الموصوف، باطل؛ لأنّ الإمكان لو كان متأخراً لزم كون الشيء قبل وجوده إمّا واجباً أو ممتنعاً وهما محالان.

على أنّا نحرّر الكلام بوجه آخر فنقول: الحدوث عبارة عن وجود مسبوق بالعدم، فيكون الوجود داخلاً في مفهوم الحدوث، والجزء متقدّم على الكل فيكون الوجود متقدّماً على الحدوث، وتأثير الفاعل فيه متقدّم على وجوده، واحتياجه إليه متقدّم على تأثير القادر فيه، وعلة احتياجه إليه متقدّمة على ذلك الاحتياج، فلو كان الحدوث علة لزم تأخّر[2] الشيء عن نفسه بمراتب.

---

(١) ل: علته.

(٢) ص: تأخير.

ولقائل أن يقول: كيف جعلتم الاحتياج إلىٰ الفاعل متقدّماً علىٰ وجوده مع أنَّ الاحتياج من الصّفات العائدة إلىٰ المحتاج، وقد قرّرتم أنَّ الصّفة متأخرة عن الموصوف، ولأنَّ الاحتياج نسبة بينه وبين المؤثر، والنسبة متأخرة عن المنتَسِبَين.

(المتن) المَسْأَلَة السَّادِسَة: الممكن إمَّا أن يكون قَائِماً بِنَفسِهِ أَو قَائِماً بِغَيْرِهِ، والقائم بِنَفسِهِ إِمَّا أَن يكون متحيزاً أَو لَا يكون متحيزاً، والمتحيز إمَّا أن لَا يكون قَابلاً للقِسْمَة وَهُوَ الجوْهَر الفَرد أَو يكون قَابلاً للْقِسْمَة وَهُوَ الجِسْم، والقائم بِالنَّفسِ الَّذِي لَا يكون متحيزاً وَلَا حَالّاً فِي المتحيز هُوَ الجوْهَر الروحاني.

وَمِنْهُم من أَبْطلهُ فَقَالَ: لَو فَرضنَا مَوْجُوداً كَذَلِك لَكَانَ مشاركاً للباري تَعَالَى فِي كَونه غير متحيز وَغير حَال فِي المتحيز؛ فَوَجَبَ أَن يكون مثلاً للباري. وَهُوَ ضَعِيف؛ لِأَنَّ الِاشْتِرَاك فِي السلوب لَا يُوجب الِاشْتِرَاك فِي المَاهِيّة؛ لِأَنَّ كل ماهيتين مختلفتين بسيطتين فَلَا بُد وَأَن يشتركا فِي سلب كل مَا عداهما عَنْهُمَا.

وَأَمَّا القَائِم بِالْغَيْر فَهُوَ العرض فَإِن كَانَ قَائِماً بالمتحيزات فَهُوَ الأَعْرَاض الجسمانية وَإِن كَانَ قَائِماً بالمفارقات فَهُوَ الأَعْرَاض الروحانية.

(الشرح) لـمّا فرغ من تقسيم الموجود[1] إلىٰ الواجب والممكن ومن بيان خواصّها[2]، شرع في تقسيم الموجود الممكن إلىٰ أقسامه فقال: الممكن إمَّا أن يكون قائماً بنفسه أي[3] لا يفتقر في تقوّمه إلىٰ محلٍّ يقوم به، أو يكون قائماً بغيره أي يكون مفتقراً إلىٰ محلٍّ يقوم به.

---

(١) ل: الوجود.

(٢) أضرب الإمام في المعالم عن ذكر أحكام القديم والمحدث بخلاف ما فعله في المحصّل مثلاً، وهذا البحث -أعني أحكام القديم والمحدث- بحث قيّم يشتمل علىٰ مسائل مهمة، فاحرص عليها، وراجع كتب الأئمة الأعلام رضوان الله عليهم، وانظر مثلاً:

المحصّل ص١٢٩ص١٤٢، المباحث المشرقية ١/١٣٦، كشف المراد ص١١٨، شرح المقاصد ١/١٧٣، شرح المواقف٣/ ١٧٨ وانظر ٤/ ٢، شرح الطوالع ص٧١-ص١٠٩، التذكرة ص٣٣.

(٣) ل : - أي.

ثم نقول: القائم بنفسه لا يخلو إِمَّا أَن يكون متحيّزاً أَو لا يكون. وقد قيل في رسم المتحيّز: إِنَّه الذي يمكن أَن يشار إِليه إِشارة حسيّة بأَنّه هنا أَو هناك.

وإِنّما قيل: يمكن أَن يشار إِليه، ولم يُقل: هو الذي يُشار إِليه؛ لأَنَّ كثيراً من الأَجزاء الداخلة في الأَرض لا يشار إِليها وهي متحيّزة، وكذلك ما في باطن الحيوانات من الأَجسام[1].

وقوله: إِشارة حسية، /٣٠/ فيه احتراز عن الإِشارة العقلية، وقوله: هنا أَو هناك، احتراز عن العَرَض؛ فإِنَّه يمكن الإِشارة الحسيّة إِليه، لكن لا يصحّ أَن يقال: بأَنّه هنا أَو هناك، فإِنَّ ذلك من خواصّ المتحيّزات.

فإِن قيل: على هذا التعريف سؤالان:

أَحدهما: أَنَّ قوله: يمكن أَن يُشار إِليه.. إِلى آخره، يلزم عليه أَن يقال: إِنَّ الجسم الذي علم الله وجوده في الساعة الثانية الآن متحيّز؛ لأَنَّه يمكن أَن يشار إِليه بأَنّه هنا أَو هناك؛ لأَنَّ إِمكان أَن يُشار إِليه أَعمّ من أَن يُشار إِليه في السّاعة أَو في الساعة الثانية.

الثاني: أَنَّ ما ذكرتموه يُشكل باللّون؛ فإِنه يمكن أَن يُشار إِليه بأَنّه هنا أَو هناك مع أَنّه ليس بمتحيز.

والجواب عن الأَوّل أَنّه لا حيلة فيه إِلّا تقييده بالموجود. **وعن الثّاني**: أَنّا نريد بقولنا: هنا أَو هناك، على سبيل الاستقلال.

فإِن قيل: ما معنى الحيّز الذي يحصل فيه المتحيّز؟

قلنا: الحيّز إِمَّا مكان وهوالجسم الصالح لأَن يُنقل إِليه جسم آخر، أَو تقدير مكان وهو الفضاء الخالي[2] المجاور للجسم الغير المتمكّن فيه، حتى أَنَّه لو فرض

(١) ص: الأقسام.

(٢) ل: الحال.

تمكّنه فيه صار مكاناً له، فعلىٰ هذا؛ كلّ ما هو في المكان فهو في الحيّز، وليس كلّ ما هو في الحيّز فهو في المكان.

إذا عرفت معنىٰ المتحيّز فنقول: المتحيّز إمّا أن يكون قابلاً للقسمة أو لا يكون، فإن كان قابلاً للقسمة فهو الجسم.

واختلفو في أقلّ ما يتركب منه الجسم، ومأخذ الخلاف يرجع إلىٰ الاختلاف في تعريف الجسم.

فقال أصحابنا: الجسم هو المؤتلف، ثمّ اختلفوا، فقال بعضهم: أقلّ ما يتركب منه الجسم جوهران فصاعداً. وقال إمام الحرمين: الجوهران إذا ائتلفا صارا جسمين. ويمكن أن يقال عليه: قد زعمتم أنَّ الجسم لا بد أن يكون قابلاً للانقسام، فلو كان الجوهر الفرد حال الاجتماع جسماً لزم قبوله الانقسام وهو محال، ولا جواب له عن ذلك إلّا أن يمنع قولنا: إنَّ كلّ جسم قابل للانقسام، بل البعض كذلك والبعض ليس كذلك.

وقالت المعتزلة: الجسم هو الطويل العريض العميق، ثم قالوا: وأقلّ ما يحصل من[1] ذلك أجزاء ثمانية؛ لأنّا إذا وضعنا صفحةً من أربعة أجزاء حصل الطول والعرض، فإذا وضعنا عليها صفحة أخرىٰ مثلها حصل الجسم، **والنزاع في ذلك لفظي**.

وأمّا إذا لم يكن المتحيّز قابلاً للقسمة فهو الجوهر الفرد وسيأتي الكلام فيه[2].

فهذا هو القول في الشيء الذي يكون قائماً بنفسه ويكون متحيّزاً[3].

---

(١) ف، ص: منه.

(٢) في المسألة الثامنة من هذا الباب.

(٣) قال الحكيم الطباطبائي في نهاية الحكمة ١٦٦/١: (وقد اكتشف علماء الطبيعية أخيراً -بعد تجارب دقيقة فنية- أنَّ الأجسام مؤلفة من أجزاء ذرية لا تخلو من جرم، بينها من الفواصل أضعاف ما لأجرامها من الامتداد، فلينطبق هذا القول علىٰ ما اكتشفوه من الأجسام الذرية التي هي مبادئ تكوُّن الأجسام المحسوسة، وليكن وجود الجسم بهذا المعنىٰ أصلاً موضوعاً لنا.

نعم، لو سلم ما يقال: إن المادة -يعنون بها الأجسام الذرية الأُوَل- قابلة التبدل إلىٰ الطاقة وإنها =

وأَمّا القسم الآخر وهو الذي يكون قائماً بنفسِه ولا يكون متحيّزاً فهو الجوهر العقلي[1]، وقد اختلفوا في ثبوته، فالمحققون من المتكلمين أثبتوه، وذهب الظاهريّون من المتكلمين إلىٰ إنكاره، وذهبت الكرّامية والحنابلة إلىٰ إنكار موجود لا يكون متحيّزاً ولا حالّا في المتحيّز مطلقاً سواء كان ذلك الموجود واجباً أَو ممكناً، واتفق جمهور العقلاء علىٰ إثبات موجود واحد هذا شأنه واجب لذاته وهو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وقد احتجّ المنكرون للجوهر العقلي علىٰ نفيه بأَن قالوا: لو فرضنا موجوداً كذلك لكان مساوياً للباري تعالىٰ في كونه غير متحيّز وغير حالٍّ في المتحيّز، ويلزم من المساواة في ذلك المساواة في تمام الماهيّة.

واعترض المصَنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ علىٰ هذا الكلام فقال: هذا اشتراك في أَمر سلبي، والاشتراك في السلوب لا /٣١/ يقتضي الاشتراك في الماهيّة؛ بدليل ما ذكره من النَّظَر في الكتاب، بل الاشترك في الصّفات الثبوتية لا يوجب الاشتراك في الماهيّة، لجواز اشتراك المختلفات في وصف واحد مشترك[2].

واعلم أَنَّ ما ذكرناه[3] من التقسيم غير مستقيم علىٰ رأي الحكماء، بل هم يقسّمون الموجود الممكن علىٰ نحو آخر من التقسيم، وهو أَنّهم يقولون: الموجود الممكن إِمَّا أَن يكون في موضوع وهو العرض، أَو لا يكون في موضوع وهو الجوهر، والجوهر إِمَّا أَن يكون حالّا وهو الصّورة الجسميّة، أَو يكون محلاً وهو الهيولىٰ، أَو

= مجموعة من ذرات الطاقة المتراكمة، كان من الواجب في البحث الحكمي أخذ الطاقة نوعاً عالياً مترتباً علىٰ الجوهر قبل الجسم ثم ترتيب الأبحاث المتفرقة علىٰ ما يناسب هذا الوضع، فليتأمّل). وهذا من لطيف ما يُنبّه عليه في البحث الحكمي والكلامي المعاصر، وما ذكره من أخذ الطاقة نوعاً عالياً استصحِبه معك حين إشارة الفاضل الخونجي إلىٰ المقولات عند الحكماء فيما سيأتي في المسألة السابعة.. فهو نافع.

(١) راجع: الأَربعين ص٦، المحصّل ص١٤٢.

(٢) هذا الدليل الذي نقله عن المنكرين احتج به الإِمام الرازي في كتاب الإِشارة الذي صنّفه أَيام شبابه، وضعّفه في كتبه الأخرىٰ، راجع الإِشارة ص٧٧.

(٣) ص: ما ذكره.

يكون مركباً منهما وهو الجسم، أو لا حالاً ولا محلاً ولا مركباً منهما وهو إمَّا أن يكون متعلقاً بالأجسام تعلق التدبير وهو النّفس النّاطقة، أو لا يكون وهو العقل.

وأمّا الموجود الممكن لذاته القائم بغيره فهو المسمّىٰ بالعرض، وإنّما يسمىٰ عرضاً لعروضه علىٰ المحل، وقيل: سُمِّي بذلك لعدم دوامه وبقائِه أي يعرض ويزول، قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾ [الأحقاف: ٢٤] ويقال: عَرَضَ المرض.

ثمّ إنَّ العرض لا يخلو إمَّا أن يكون قائماً بالمتحيّزات كالألوان والأكوان وهو الأعراض الجسمانيّة، أو يكون قائماً بالجواهر العقليّة كالعلوم والإرادات وهو الأعراض الروحانية، والله تعالىٰ أعلم.

(المتن) المَسْأَلَة السَّابِعَة: الأَعْرَاض إمَّا أَن تكون بِحَيْثُ يلْزم من حُصُولها صدق النِّسْبَة أَو صدق قبُول القِسْمَة أَو لَا ذَاك وَلَا هَذَا.

وَالْقسم الأَول هُوَ الأَعْرَاض النسبية وَهِي أَنْوَاع: الأَول حُصُول الشَّيْء فِي مَكَانهُ وَهُوَ المسَمّى بالكون، ثمَّ إِن الحُصُول الأول فِي الحيز الثَّانِي هُوَ الحرَكَة، والحصول الثَّانِي فِي الحيز الأول هُوَ السّكُون، وَحُصُول الجوهرين فِي حيزين بحيث يتخللهما ثَالِث هُوَ الِافْتِرَاق، وحصولهما فِي حيّزين بحيث لا يتخللهما ثَالِث هو الِاجْتِمَاع.

(الشرح) لـمَّا فرغ من تقسيم الموجود الممكن القائم بالنفس إلىٰ أقسامه؛ شرع في تقسيم الموجود الممكن القائم بالغير الذي هو المسمّىٰ بالعَرض إلىٰ أقسامه فقال[1]:

الأعراض إمَّا أن تكون بحيث يلزم من حصولها صدق النِّسبة أو صدق قبول القسمة أو لا هذا ولا ذاك، أمَّا الأوَّل فهو الأعراض النسبية وهي علىٰ سبعة أقسام.

---

(١) راجع: المحصّل ص١٤٣، شرح الطوالع ص٧٥، كشف المراد ص١٨١، الموقف الثالث من المواقف، شرح المقاصد ١/ ١٧٣، وقد افتتح العلامة الأصفهاني شرح التجريد بمقدمة فيها تقسيم الموجودات علىٰ مذهب الطائفتين من المتكلمين والحكماء.

واعلم أنَّ هذا النّوع من التقسيم مستقيم على رأي الحكماء، فإنَّ المقولات عندهم عشرة وأحدها الجوهر[1]، وقد ذكرنا وجه قسمته إلى أقسامه الخمسة على وفق رأيهم، وأمّا التسعة الباقية فهي المذكورة في هذه المسألة، غير أنَّ المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى أهمل فيها ذكر بعض أنواع الكمّ والكيف.

أمَّا القسم الأوَّل من الأعراض النسبيّة فهو حصول الجسم في مكانه، وهو المسمّى بالكون في اصطلاح المتكلمين، وبالأين في اصطلاح الحكماء.

واعلم أنَّ الكون منه ما هو حقيقي ككون الشيء في مكانه الخاصّ به الذي لا يسع غيره، ومنه ما هو غير حقيقي ككون الإنسان في الدّار أو في السوق أو في البلد أو في الإقليم بل في الأرض كلّها، فإنَّ هذه أينات غير حقيقية، ولهذا إذا سُئل عنه: أين هو؟ يصحّ أن يجاب بأيّ واحدة كانت من هذه الأينات.

وقد اختلفوا في المكان الذي يحصل فيه الجسم، فذهب أرسطو وأتباعه إلى أنّه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسّطح الظاهر من الجسم المحوي، وذهب أفلاطون ومتّبعوه[2] إلى أنه هو البُعد المجرّد[3]، وهؤلاء قالوا: بين غايات الإناء الحاوي للماء أبعاد ثابتة[4] تتعاقب عليها الأجسام وهي المسمّاة بالمكان،

---

(١) قال في شرح المواقف: ذهب الحكماء إلى أنه أي العرض منحصر في المقولات التسع، وأنَّ الجواهر كلها مقولة واحدة، فصارت المقولات التي هي أجناس عالية للموجودات الممكنة عشراً، ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه. ٥/ ١٣.

(٢) الأصول الخطية: ومتّبعيه.

(٣) نسبة القول بالبعد المجرد إلى أفلاطون مشتهرة على حد تعبير الفاضل الدواني، إلا أنّ المرجاني في حاشيته على شرح الدواني على العضدية قال: والحق أنّه لا يقول بالبعد المجرد فضلاً عن قدمه. (١/ ٦٠)، ولعلّه اعتمد في نفي النسبة على كلام ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء يشير فيه إلى أنّ أفلاطون لا يجوّز بعداً مجرداً عن المادة. قال في اقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين في المثل ومبادئ التعليميات من المقالة السابعة: (فأما التعليميات فإنها عنده معان بين الصور والماديات، فإنها وإن فارقت في الحد فليس يجوز عنده أن يكون بعد قائم لا في مادة، لأنه إما أن يكون متناهياً أو غير متناه..) الخ.

(٤) ص: ثلاثة.

ثم اختلفوا: فمنهم من جوّز خلوّ هذه الأَبعاد عن الأَجسام، وهم القائلون بالخلاء، ومنهم من لا يجوّز ذلك.

ومما يجب أن يعلم هو أَنَّ حصول الجسم في المكان نسبة بينه وبين المكان، فتكون مغايرة لذات الجسم والمكان لا محالة، إِلَّا أَنَّ من المتكلمين/ ٣٢/ من أَثبت معنىً آخر قائماً بالجسم يوجب هذه النّسبة وسمّاه بالكون، وقال: الكون علّة للكائنيّة، ومنهم من أنكر ذلك.

إذا عرفت هذا فاعلم أَنَّ الكون جنس تحته أَنواع أَربعة: الحركة والسّكون والاجتماع والافتراق. ووجه الحصر هو أن يقال: الجوهر لا يخلو إِمَّا أَن يبقىٰ في حيّز واحد أَكثر من زمان واحد أَو لا يكون كذلك، فإِن كان الأَوَّل فهو الساكن، وإِن كان الثَّاني فهو المتحرك، وعلىٰ التقديرين فلا يخلو إِمَّا أَن يكون بحيث لا يمكن أَن يتوسط ثالث بينه وبين غيره من الجواهر أَو يمكن، والأَول هو الاجتماع، والثاني هو الافتراق.

فالحركة في اصطلاح المتكلّمين: عبارة عن حصول الجوهر في حيّز بعد أن كان في حيّز آخر، والسّكون عبارة عن الحصول في الحيّز الواحد أَكثر من زمان واحد، فعلىٰ هذا يكون السّكون أَيضاً أَمراً وجوديّاً كالحركة فإِنّه لا تختلف ماهيّتهما.

وأَمّا الحكماء فقد ذهبوا إِلىٰ أَنَّ السّكون عدمي؛ قالوا: الحركة عبارة عن الانتقال من الحيّز الأَوَّل إِلىٰ الحيّز الثّاني، والسّكون عبارة عن عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرك، فلذلك جعلوه عدمياً.

قال المصنّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ في كتابه المسمّىٰ بـ«شرح العيون»: الذي يغلب علىٰ ظنّي[1] أَنَّ النزاع بينهم وبين المتكلمين في أَنَّ السّكون عدم أَو ثبوت نزاع لفظيّ؛ وذلك لأَنَّ الجسم إِذا سكن فقد حصل هناك أَمران: زوال الحركة وعدمها، والثاني حصوله في ذلك الحيّز علىٰ سبيل الدّوام والاستمرار وهو أَمر ثابت، فإِن أريد

(١) ص: الظن.

بالسّكون الأمر الأوّل فهو عدم، وإن أريد به المعنىٰ الثّاني فهو ثبوت، فثبت أنَّ الوفاق بينهم وبين المتكلمين حاصل من حيث المعنىٰ[1].

(المتن) الثّاني: حُصُول الشّيْء فِي الزّمَان، وَهُوَ المتى.

(الشرح) لـمّا فرغ من المقولة الأولىٰ من الأعراض شرع في المقولة الثانية منها، وهي المسمّاة عندهم بمتىٰ، وهي عبارة عن نسبة الشيء إلىٰ زمانه ككون الشيء في السنة أو في اليوم، وقد زِيدَ في رسمها فقيل: هي عبارة عن حصول الشيء في الزمان أو في طرفه، فإنَّ كثيراً من الأشياء تقع في طرف الزمان، أعني: في آن من الآنات، ومع ذلك يصحّ أن يُسأل عنها بمتىٰ، والفرق هو أنَّ الزمان مقدار يقبل القسمة بخلاف الآن، فنسبة الآن إلىٰ الزمان كنسبة النقطة إلىٰ الخط.

وكما أنَّ **الأين** انقسم إلىٰ حقيقي وغير حقيقي فكذلك **متىٰ** ينقسم إلىٰ حقيقي وهو كون الشيء في الزمان الذي يطابق وجوده ولا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة من الليل، وإلىٰ غير حقيقي وهو ككون الكسوف في ليلة كذا بل في شهر كذا بل في سنة كذا بل في دور كذا.

(المتن) الثّالِث: النِّسْبَة المتكررة كالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية، وَهِي الإِضَافَة.

(الشرح) اعلم أنَّ الإضافة حالة تعرض للجوهر بسبب كون غيره في مقابلته، ولا يعقل وجودها إلّا بالقياس إلىٰ الغير كالأبوّة فإنّها عارضة للأب، وماهيّة الأب ليست بمضافة في ذاتها من حيث تلك الماهيّة، لكن تلحقها الإضافة، وكذا الابن فإنَّ له ماهيّة هو بها حيوان مخصوص وليس بمضاف من هذا الوجه بل تلحقه إضافة إلىٰ الأَب، وبسبب تلك الإضافة يقال له ابن، فالأَب ليس بمضاف حقيقي وكذا الابن، وإنّما المضاف الحقيقي هو الأُبوّة والبُنوّة[2].

---

(١) شرح عيون الحكمة ١/١٠٦.

(٢) الذي يقابل المضاف الحقيقي كالأبوّة والبنوّة هو المضاف المشهوري كالأب والابن في هذا المقام، إلا أنّه =

واعلم أَنَّ الإِضافة ليست معنىً واحداً في المضافين، بل كلّ واحد منهما مختص بالإضافة إلى الآخر غير إضافة الآخر إليه.

ثمّ إِنَّ الإضافة قد تعرض للمقولات كلّها، وقد ذكرنا ذلك في كتابنا الذي انتخبناه من المباحث المشرقية، فمن أراد /٣٣/ تفصيل ذلك فليطالعه منه مع سائر المباحث الشريفة في مقولة الإِضافة، وأمّا هنا فنقتصر على هذا القدر إذ لا تعلّق لهذه المباحث بعلم الكلام.

(المتن) الرَّابع: تَأْثِير الشَّيْء فِي غَيره وَهُوَ الفِعْل.

(الشرح) اعلم أَنَّ هذه المقولة عبارة عن كون الشَّيء بحيث يؤثّر في غيره أثراً غير قارّ الذات، بل لا يزال يتجدَّد ذلك كالتَّسخين ما دام يسخّن والتبريد ما دام يبرّد والتقطيع ما دام يقطّع.

(المتن) الخامِس: اتصاف الشَّيْء بتأثّره عَن غَيره، وَهُوَ الانفعال.

(الشرح) اعلم أَنَّ هذه المقولة عبارة عن كون الشَّيء متأثّراً من غيره ما دام في التأثّر مثل التسخّن والتبرّد والتقطّع لا كالبرودة والسخونة وبينهما فرق؛ فإِنَّ التأَثّر هو الاستحالة والتغيّر من حال إلى حال وهو حقيقة الحركة، وأمّا الأَثر الحاصل[1] القارّ الذّات بعد وقوف الحركة فهو من مقولة الكيف لا من مقولة أن ينفعل.

(المتن) السَّادِس: كَون الشَّيْء محاطاً بِشَيْء آخر بِحَيْثُ ينْتَقل المحيط بانتقال المحاط بِهِ، وَهُوَ المِلك.

= لم يصرّح بتسميتها بالمشهوري، وكذلك فعل -إن صحّت نسبة الكتاب له فراجع المقدمة- في «الفوائد المغربية المنتخب من المباحث المشرقية» حيث قال هناك: المضاف يقال بالاشتراك على الإضافة نفسها وهو الحقيقي، وعلى معروضها وحده، وعلى المجموع الحاصل منها ومن معروضها..) مخطوط. وراجع إن أردت شرح المواقف٦/ ٢٦٢ ، كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٢١٧.

(١) ص: الحامل.

(الشرح) اعلم أنه إذا صار الشيء محاطاً به فهو على وجهين، أحدهما أن يكون بحيث ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به وهذا هو الملك والجِدَة كالتسلّح والتلبّس والتختّم والتقمّص. الثاني أن لا ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به وهو الأين، ولما كان هذان القسمان كالنّوعين لشيء واحد، وهو كون الشيء محاطاً بغيره؛ فلهذا قال الشيخ الرئيس في كتبه: هذه المقولة عسرت على الفهم.

(المتن) السَّابع الهَيْئَة الحاصِلَة لمجموع الجِسْم بِسَبَب حُصُول النِّسْبَة بَين أَجْزَائِه، وبسبب حُصُول النِّسْبَة بَين تِلْكَ الأَجْزَاء وَبَين الأُمُور الخارِجَة عَنْهَا كالقيام وَالْقعُود، وَهُوَ الوَضع.

(الشرح) اعلم أَنَّ هذه المقولة عبارة عن الهيئة[1] الحاصلة للجسم بسبب نسبة أَجزائه بعضها إلى البعض نسبة تتخالف[2] الأَجزاء لأَجلها بالقياس إلى المكان، مثل القيام والقعود والركوع والسجود وهذه الهيئة هي المسمّاة بالوضع، وهي عارضة لجملة الجسم لا لآحاد أَجزائه[3].

(المتن) وَمِنْهُم من قَالَ: إن هَذِه النِّسَبَ لَا وجود لَهَا فِي الأَعْيَان وَإِلَّا لَكَانَ اتصاف محالِّهَا بهَا نِسْبَة أُخْرَى مُغَايِرَة لَهَا فَيلْزم التسلسل.

(الشرح) اعلم أَنَّ كلّ هذه الأَعراض السبعة من قبيل الأَعراض النسبيّة، وقد ذهب جمهور المتكلمين إلى أَنّها غير موجودة في الأَعيان، بل هي اعتبارات ذهنية، واحتجوا على ذلك بوجهين:

أَحدهما ما ذكره في الكتاب، وتقريره: هو أَنها لو كانت الإِضافة موجودة فلا بد وأَن تكون محالّها متصفة بها فاتصاف محالّها بها يكون نسبة أخرىٰ ولزم التسلسل.

---

(١) ف، ل: النسبة.

(٢) ل: مخالف ؛ ص: تخالف.

(٣) وعبارة الرئيس في تعريف هذه المقولة مضطربة في جميع كتبه بحسب ما أفاد الإمام في شرح عيون الحكمة، ولذلك ذكر الإمام في الشرح المذكور ما حصّله في هذا الباب، فراجعه ١/ ١١٣.

الثّاني: لو كانت الإِضافة موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الموجودية، ومخالفة لها في ماهيتها المخصوصة، فوجودها غير ماهيتها، فاتّصاف ماهيّتها بوجودها يكون إِضافة أخرىٰ ولزم التسلسل.

حجة المثبتين لها: هي أَنَّ المفهوم من كون الشيء مؤثّراً في الغير وقابلاً للغير ومن كونه أباً وابناً مغايرٌ للمفهوم من تلك الذّات المخصوصة، وذلك المفهوم المغاير ليس سلباً محضاً؛ لأَنَّ قولنا: مؤثر، نقيض لقولنا: ليس بمؤثر، الذي هو سلب، ورافع السلب ثبوت، فهذه المفهومات أمور ثبوتيّة زائدة علىٰ الذات، ثم قالوا: حجة المخالف ليس إِلّا إِلزام التسلسلات فنحن نلتزمها.

أجاب المتكلمون بأَن قالوا: أَمّا التسلسل فباطل بطريقة التطبيق، وقد مرّت الإِشارة إِليها في مسألة أَنَّ المعدوم ليس بشيء. وأيضاً فهب أَنّكم / ٣٤/ التزمتم هذه التسلسلات إِلّا أَنَّ المحال لازم مع ذلك؛ فإِنَّ التسلسل إِنّما يعقل في أُمور يلتصق كلّ واحد منها بغيره لا إِلىٰ نهاية، إِلّا أَنَّ القول بكون النسبة أمراً وجوديّاً زائداً يمنع من هذا الالتصاق؛ لأَنَّ كلّ شيئين يفرضان ملتصقين فالتصاقهما متوسط بينهما، فالملتصقان غير ملتصقين، هذا خلف.

(المتن) وَالْقسم الثَّانِي من الأَعْرَاض: هِيَ الأَعْرَاض الموجبَة لقبُول القِسْمَة، وَهِي إِمَّا أَن تكون بِحَيْثُ لا يحصل بَين الأَجْزَاء حد مُشْتَرك، وَهُوَ العدَد. وَإِمَّا أَن يحصل وَهُوَ المِقْدَار، وَهُوَ إِمَّا أَن يقبل القِسْمَة فِي جِهَة وَاحِدَة وَهُوَ الخط، أَو فِي جِهَتَيْنِ وَهُوَ السَّطْح، أَو فِي جِهَات ثَلَاثة وَهُوَ الجِسْم.

(الشرح) لـمّا قسّم الأَعراض إِلىٰ ثلاثة أَقسام: إِلىٰ الأَعراض الموجبة للنّسبة، وإِلىٰ الأَعراض الموجبة للقسمة، وإِلىٰ الأَعراض التي لا توجب قسمة ولا نسبة، وذكر القسم الأَوَّل؛ شرع في القسم الثَّاني وهو الأَعراض الموجبة للقسمة، وهو المسمّاة بالكمّ عندهم. وقد قيل في رسم الكمّ: هو العرض الذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة والتجزّي.

إذا عرفت هذا فنحن نقسّم الكمّ على وجه لا يخرج منه شيء من أقسامه، فإنّ ما ذكره في الكتاب غير حاوٍ لجميع أقسامه، فنقول: الكمّ ينقسم إلى متصل ومنفصل، فالمتصل هو الذي يمكن أن نفرض فيه أجزاء تتلاقى عند حدّ واحد مشترك بينها، والمنفصل ما لا يمكن أن نفرض فيه ذلك.

والمتصل ينقسم إلى قارّ الذات ذي الوضع، وإلى غير قارّ الذات عديم الوضع، فالقارّ الذات ذو الوضع هو الذي يوجد لأجزائه المفروضة اتصال وثبات يمكن أن يُشار إلى كلّه في جهة واحدة فقط وهو الخط، ومنه ما يقبل الإشارة في جهتين فقط وهو السطح، ومنه ما يقبل ذلك في جهات ثلاثة وهو الجسم التعليمي، ويسمى أيضاً ثخناً؛ لأنّه حشو ما بين السطوح، وعمقاً إذا اعتبر فيه النزول، وسمكاً إذا اعتبر فيه الصعود، فهذا ما نقوله في الكمّ المتصل القارّ الذات.

وأمّا المتصل الغير القار الذات فهو الذي ليس لأجزائه المفروضة ثبات ووضع، بل هي إنّما توجد على التجدد والتقضي فهو الزمان، وقد اختلفوا في أنّه هل هو موجود في الخارج أم هو أمر اعتباري ذهني، واختلفوا أيضاً في ماهيته، فمنهم من زعم أنه مجرد عن المادة، وقال: إنّه واجب لذاته، ومنهم من جعله جسماً، وقال: إنّه فلك معدل النهار، ومنهم من جعله عرضاً غير قار، وقال: إنّه هو الحركة، ومنهم من جعله عبارة عن مقدار الحركة وهو اختيار أرسطو وأتباعه. وقد تكلّمنا في جميع ذلك في الكتاب الذي انتخبناه من المباحث المشرقية[١]، فمن أراد تحقيق ذلك فعليه بمطالعته[٢].

وأمّا الكم المنفصل فهو العدد لا غير إذ ليس يمكن أن نفرض بين أجزائه المفترضة[٣] فيه حد مشترك يصل أحدهما إلى الآخر كالنّقطة المفروضة المشتركة بين

---

(١) في «الفوائد المغربية المنتخب من المباحث المشرقية» لم تُبحث هذه الأقوال في الفصل الأول من الفن الأول في الكم، بل جاء ذلك في الفصل الثاني في باب الزمان: (الفصل الثاني في ماهية الزمان: فيه أقوال أربعة؛ لأنّه إن كان جوهراً فإمّا أن يكون مجرداً أو جسماً، وإن كان عرضاً فهو غير قارّ، فهو إمّا الحركة أو مقدارها، فالأقوال التي قيلت فيه هذه، أما الأول...) الخ، مخطوط.

(٢) ص: مطالعته.

(٣) ص: المفروضة.

مسمّىٰ الخط، وكالخط المشترك بين مسمّىٰ السطح، وكالسطح المشترك بين مسمىٰ الجسم التعليمي، وكالآن المشترك بين الماضي من الزمان والمستقبل.

(المتن) والقسم الثَّالِث: وَهُوَ العرض الَّذِي لَا يُوجب القِسْمَة وَلَا النِّسْبَة، فَنَقُول: هذا إِمَّا أَن يكون مَشْرُوطاً بِالحَيَاةِ وَإِمَّا أَن لَا يكون، أَمَّا الأول وَهُوَ العرض المَشْرُوط بِالحَيَاةِ فَهُوَ إِمَّا الإِدْرَاك وَإِمَّا التحرّك، أما الإِدْرَاك فَهُوَ إِمَّا إِدْرَاك الجزئيات وَهُوَ الحواس الخمس وَإِمَّا إِدْرَاك الكليات وَهُوَ العُلُوم والظنون والجهالات وَيدخل فِيهِ النّظر. وَأَمَّا التحرّك فَهُوَ إِنَّمَا يتم بالإرادة وَالْقُدْرَة والشهوة والنفرة.

وَأما العرض الَّذِي لَا يكون مَشْرُوطاً بِالحَيَاةِ فَهِيَ الأَعْرَاض المحسوسة بِإِحْدَى الحَواس الخمس: أَما المحسوسة بِالْقُوَّةِ الباصرة فالأضواء والألوان، وَأما المحسوسة بِالْقُوَّةِ السامعة فالأَصوات والحروف، وَأما المحسوسة بِالْقُوَّةِ الذائقة فالطعوم التِّسْعَة وَهِي المرارة والحلاوة والحرافة والملوحة والدسومة والحموضة والعفوصة وَالْقَبْض والتفاهة، وَأَمَّا المحسوسة بِالْقُوَّةِ الشامة فالطيب وَالنَّتن، وَأَما المحسوسة بِالْقُوَّةِ اللامسة فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة، فَهَذِهِ جملَة أَقسَام الممكنات.

(الشرح) لـمّا فرغ من ذكر القسمين الأولين من الأعراض شرع في القسم الثّالث وهو العرض الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة، وهو المسمّىٰ بالكيف عندهم. / ٣٥/

ونحن نذكره بجميع أَقسامه[1].

وقد قيل في رسمه: إِنَّه هيئة قارّة في جسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة إلىٰ أَمر خارج عنه ولا في أَجزائه ولا قسمة له في ذاته. وأَنواعه أَربعة:

فالأَول: الكيفيّات المختصة بذوات الأَنفس، وهي التي تكون مشروطة بالحياة، وهي إن كانت راسخة سمّيت ملكات مثل العلم والصحّة والشجاعة، وإِن لم تكن راسخة سمّيت حالات مثل غضب الحليم، ومرض الصحيح المزاج.

---

(١) انظر المقالة الرابعة من باب الطبيعيات من كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستاني.

وهذا النّوع من الكيف ينقسم إلىٰ إدراك وتحريك، القسم الأوَّل: الإدراك وهو إمَّا إدراك الكليات كالعلوم والظنون ونحوها، والمدرِك لها النفس الناطقة وسيأتي الكلام فيها، وإمّا إدراك الجزئيات، والمدرك لها إمَّا الحس الظاهر أو الباطن:

أمَّا الأوَّل فخمسة:

أحدها اللّمس، وهو قوّة منبثّة في جلد البدن وأعصابه[1] يدرك ما يماسّه ويؤثر فيه بالمضادة، وهي سارية في جميع البدن. وإنّما خلقت في الحيوان ليدرك ما يضاده فيحترز عنه، وخُلق فيه أيضاً التمكّن من الحركة ليقدر علىٰ الاحتراز، فلا جرم كلّ حسّاس فهو متحرك بالإرادة.

وثانيها الذوق، وهو مشروط باللّمس، وإنما خُلق لجلب النافع، وهو قوّة مرتبة في العصبة المفروشة علىٰ جرم اللّسان تدرك الطعوم المتحلِّلَة من الأجرام المماسّة له المخالطة للرطوبة العذبة التي في فيه، فتحيله[2] فيحس.

وثالثها الشم، وهو قوّة مرتبة في زائدَي الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك ما يؤدي إليها الهواء المستنشق من بخار ذي الرائحة.

ورابعها السمع، وهو قوّة مرتبة في العصب المفروش في باطن سطح الصمّاخ يدرك ما يتأدّىٰ إليه بتموّج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع انضغاطاً بعنف يحدث فيه تموّج فاعل للصوت، ويتأدّىٰ إلىٰ الهواء الرّاكد في تجويف الصمّاخ، ويموّجه بشكل نفسه فتماسّ أمواج تلك الحركة سطح العصبة فيسمع.

وخامسها البصر، وهو قوّة مرتبة في العصبة المجوّفة تدرك ما ينطبع في الرّطوبة الجليديّة من أشباح الأجسام ذوات الألوان المتأدية إليها بتوسّط الأجسام الشفّافة.

---

(١) ص: أعضائه.

(٢) ل: فتحمله ؛ ص: فتحله.

وأمّا الثّاني فهو الحسّ الباطن: وهو إمّا أن يكون مدركاً فقط أو مدرِكاً ومتصرِّفاً معاً، والأول إمّا أن يكون للصور الجزئية أو للمعاني الجزئية، وأعني بالصور الجزئية كالخيال الحاصل من زيد وعمرو، وبالمعاني الجزئية كإدراك أنَّ هذا الشخص صديق وذاك الآخر عدو، والمدرِك للصور الجزئيّة الحسّ المشترك، وهو المجمع لصور المحسوسات الظاهرة كلها، والمدرك للمعاني الجزئية هو الوهم، فخزانة الحس المشترك هو الخيال وخزانة الوهم الحافظة، فهي أربعة: الحسّ المشترك وخزانته وهي الخيال، والوهم وخزانته وهي الحافظة.

وأمّا القوّة المتصرّفة فهي التي من شأنها أن تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتحليل، فتركب صورة إنسان يطير وجبل من ياقوت، وهذه القوّة إن استعملتها القوّة الوهمية تسمّىٰ متخيّلة، وإن استعملتها القوّة الناطقة تسمىٰ مفكرة.

وأمّا القسم الثّاني من النّوع الأوّل من الكيف فهو التحريك.

واعلم أنَّ القوىٰ المحرّكة إمّا باعثة أو فاعلة، /٣٦/ أمّا الباعثة فهي التي إذا ارتسم في الخيال صورة مطلوبة أو مهروب عنها حملت الفاعلةَ علىٰ التحريك، وهي إن حملت علىٰ تحريك يُجلب[(١)] به الشيء المتخيل أنه نافع أو لذيذ تسمىٰ قوّة شهوانية، وإن حملت علىٰ تحريك يُدفع به الشيء المتخيل ضارّاً سمّيت قوّة عصبية.

وأمّا القوّة الفاعلة فهي القوّة المنبثة في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنّج العضلات وتجذب الأوتار والرِّباطات إلىٰ جهة المبدأ وترخيها فتمتد الأوتار إلىٰ خلاف جهة المبدأ، فهي التي تستعد بها الأعضاء لقبول الحس والحركة، وهي المسماة بالقوّة الحيوانية، فهذا تفصيل القوىٰ التي بها الإدراك والتحريك.

النوع الثّاني من الكيفيات: هي الأعراض المحسوسة بإحدىٰ الحواس الخمسة[(٢)] الظاهرة المذكورة. وهي إن كانت راسخة سمّيت الانفعاليّات، وإن كانت ضعيفة

---

(١) ف: تجلب.

(٢) ل: الجسمية.

سمّيت بالانفعالات.

واعلم أنّه فرق بين إدراك تلك الأعراض المحسوسة وبين نفس تلك الأعراض، وإن اشترك كلّ واحد منهما في كونه أعراضاً؛ فإدراك تلك الأعراض من القسم الأوّل من الكيف، وأمّا نفس تلك المدركات المحسوسة فهي من النّوع الثّاني.

أمّا المحسوس بالقوّة الباصرة فهو قسمان: الأَوّل: اللّون، وهو بأنواعه متصوَّر لنا تصوّراً أوّليّاً فلا يمكن تعريفه، وهو مما يحسّ به أوّلاً ثم بواسطة الإحساس به يحسّ الشكل ثانياً، فالشكل متوقف على وجود اللّون، وهل اللّون متوقف على وجود الضوء أم لا؛ فمختلف فيه، فعند أبي علي: الضوء شرط وجود اللّون، وعندنا شرط كونه مرئياً.

واعلم أنَّ الفرق بين الضوء والنّور والبريق والشعاع هو أنَّ الظهور إذا كان للشيء من ذاته يسمىٰ ضوءاً وذلك مثل ما للشمس، وأمّا الظهور الذي للشيء من غيره فيسمّىٰ نوراً كما للجدران المستنيرة بضوء الشمس أو السراج، والترقرق الذي للشيء من ذاته يسمىٰ شعاعاً، و الترقرق الذي للشيء من غيره يسمىٰ بريقاً كما للمرآة.

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ من الناس من قال: الضوء جسم ينفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء، وهو باطل؛ لأنَّ الأجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في كونها مستضيئة، وهذا يدلّ على أنَّ النور والظلمة مغايران للجسم.

وأمّا المحسوس بالقوّة السامعة فهي الأصوات والحروف، أمّا الصوت فقد قال بعضهم: الصوت عبارة عن اصطكاك الأجرام الصلبة، وهو خطأ؛ لأنَّ الاصطكاك مماسّة قوية والمماسة غير الصوت. والحق أنَّ الصوت من أظهر المدركات إذ هو محسوس ومعلوم بالضرورة فيمتنع تعريفه.

وأمّا الحرف فاعلم أنَّ الرئيس حدّه بأنّه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الخفة والثقل تمييزاً في المسموع.

وأمّا المحسوس بالقوّة الشامّة فهو الروائح، وليس لها اسم إلّا من جهة الموافقة والمخالفة بأن يقال: رائحة طيّبة ورائحة مُنْتِنة، وإما بأن يشتق لها من الطعوم المقاربة

لها اسم فيقال رائحة طيبة ومُنْتِنة[1].

وأمّا المحسوس بالقوّة الذائقة فهي الطعوم التسعة وهي: الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة.

واعلم أنَّ الجسم إمَّا أن يكون عديم الطعم وهو التفه إمَّا حقيقة أو في الحس، وهو الذي له طعم لكنه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء /٣٧/ يخالط اللسان حتى يدركه، ثم إذا احتيل في تلطيف أجزائه أحسّ منه بطعم كما في النحاس.

وإمّا أن يكون له طعم، وبسائط الطعوم ثمانية فإن الجسم الحامل للطعم إمَّا أن يكون لطيفاً أو كثيفاً أو معتدلاً، والفاعل للثلاثة إمَّا الحرارة أو البرودة أو القوّة المعتدلة بينهما.

فالحارّ إن فعل في الكثيف حدثت المَرارة، أو في اللطيف حدثت الحرافة[2]، أو في المعتدل حدثت المُلوحة. والبارد إن فعل في الكثيف حصلت العُفوصة، أو في اللطيف حدثت الحُموضة، أو في المعتدل حدثت القبض. والمعتدل إن فعل في اللطيف حدثت الدّسومة، أو في الكثيف حدثت الحلاوة، أو في المعتدل حدثت التفاهة غير البسيطة. فالحرافة أَسخن الطّعوم، ثم المرارة، ثم الملوحة. واعلم بأنّ العفوصة أبردها، ثم القبض ثم الحموضة.

وقد يجتمع طعمان في الجسم الواحد مثل المرارة والقبض في الحُضُض ويسمى البشاعة، واجتماع الحلاوة والحرافة في العَسل المطبوخ.

وأمّا المحسوس بالقوّة اللّامسة فهو باتفاق الحكماء اثنا عشر كيفية: الحرارة والبرودة والرّطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللّزوجة والهشاشة والجفاف والبلّة والثّقل والخفّة.

---

(١) سقطت عبارة: (وإما بأن يُشتق..) من نسخة (ل).

(٢) ل: الحرارة.

أَمّا الحرارة والبرودة؛ فقد قال الرئيس: الحرارة هي التي تفرّق بين المختلفات وتجمع بين المتشاكلات، والبرودة هي التي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات. والمصَنِّف كان يعيب عليه أَمثال هذه التعريفات؛ لأَنَّ العلم الضروري حاصل بماهيّة أَمثالها فيمتنع تعريفها.

وهما وجوديّان، ومن الناس من قال: البرودة عدمية؛ لأَنها عبارة عن عدم الحرارة، وهو خطأ؛ فإِنّا نحسّ من البارد بكيفيّة محسوسة.

وأَمّا الرّطوبة واليبوسة فهما أَيضاً وجوديّان، والرّطوبة جنس تحتها أَنواع، فإِنَّ رطوبةَ الدّهن ليست من جنس رطوبة الماء. وقيل في رسم الرّطب: هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول التشكلات الغريبة، واليابس: هو الذي في طباعه ما يمتنع من ذلك، فعلىٰ هذا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

وأَمّا الثّقل والخفّة، فقد قيل في حدّ الثّقل: إِنَّه قوّة طبيعيّة يتحرّك بها الجسم إلىٰ الوسط بالطّبع، والخفّة: قوّة طبيعيّة يتحرّك بها الجسم عن الوسط. وقال الرئيس أبو علي في الحدود: الثّقل عبارة عن الكيفيّة التي يكون الجسم بها مدافعاً بما يمنعه من الحركة إلىٰ جهة السّفل. وعند المصنّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ: الثّقل أَمر محسوس فلا يمكن تحديده.

واعلم بأَنَّ الثّقل أَمر زائد علىٰ الحركة، لأَنَّ الثقيل المسكن في الجوّ قسراً يحسّ بثقله، والزّق المنفوخ تحت الماء قسراً يحسّ بخفّته مع عدم حركتهما.

وأَمّا الصّلابة واللّين فاعلم أَنّهما وجوديّان، فإِنَّ الصّلابة هي الاستعداد الطبيعيّ نحو اللاانفعال. واللّين هو الاستعداد الطبيعيّ نحو الانفعال، فليس أَحدهما بأَن يُجعل عدماً للآخر أَولىٰ من العكس.

واللّين غير الرّطوبة؛ فإِنَّ الشّمع ليّن وليس برطب، والعجين ليّن وليس برطب. ومن الحكماء من جعل اللّين أَمراً عدمياً فقال: الصّلابة عبارة عن ممانعة الغامز، واللّين عبارة عن عدم ممانعة الغامز، فإِنَّ الإِصبع إِذا وقع علىٰ العجين انغمز العجين بحسب

الإصبع. وللمتكلمين أن يقولوا: عدم ممانعة الغامز من لوازم اللّين لا أنّه نفسه.

وأمّا النّوع الثّالث والرّابع من الكيف فقد ترك المصنّف ذكرهما في الكتاب:

أمّا النّوع الثّالث فهو من الكيفيّات الغير المحسوسة: وهو الاستعداد الشديد /٣٨/ وهو إمّا نحو القبول وهو اللاقوّة كالمِمْراضيّة، أو نحو اللاقبول وهو القوّة كالمِصْحاحيّة.

والنّوع الرّابع من الكيفيّات المختصّة بالكميات: وهذا النّوع يعرض أوّلاً لكميّة وبواسطتها للجسم، فإنّ الشكل مثلاً أولاً يعرض للمقدار ثم للجسم بسببه. وأقسامه أربعة: الأوّل: الشكل. والثاني: ما ليس بشكل مثل الاستقامة والانحناء للخط. الثّالث: ما يحصل من اجتماع اللون والشكل، ويسمىٰ بالخلقة والهيئة. والرابع: الكيفيّات العارضة للعدد مثل الفردية والزوجية.

وتحقيق القول في تمييز هذه الأقسام بعضها من بعض أن نقول: الكيفيّة المختصّة بالكمّية إمّا أن تكون مختصة بالمنفصل وهو مثل الزوجيّة والفرديّة، أو بالمتصل، وقد عرفت أنّ أقسامه أربعة: الزمان والجسم والسطح والخط، أمّا الزمان والجسم فلم يدلّ الدّليل علىٰ اختصاصهما بكيفية لا توجد في الجسم الطبيعي إلّا بواسطتهما، بقي السطح والخط، فالعارض للخط الاستدارة والاستقامة، والعارض للسطح إمّا أن يكون لأجل كونه محيطاً بالخط أو ليس لأجل ذلك، فالأول هو الشكل والثاني هو اللون، ثم إنّ مجموع الشكل واللون هو المسمّىٰ بالخلقة.

(المتن) المَسْأَلَة الثَّامِنَة: القَوْل بالجوهر الفَرد حق وَالدَّلِيل عَلَيْهِ أَن الحَرَكَة وَالزَّمَان كل وَاحِد مِنْهُمَا مركب من أَجزَاء متعاقبة كل وَاحِد مِنْهَا لَا يقبل القِسْمَة بِحَسب الزَّمَان فَوَجَبَ أَن يكون الجِسْم مركباً من أَجزَاء لَا تتجزأ.

بَيَان المَقَام الأول فِي الحَرَكَة وَهُوَ أَنه لَا بُد أَن يحصل من الحَرَكَة فِي الحَال شَيْء وَإِلَّا لامتنع أَن يصير مَاضِياً ومستقبلاً لِأَن الماضي هو الذي كان حاضراً وقد فات، والمستقبل هُوَ الَّذِي يُتَوَقَّع حُضُوره وَلم يحصل فَلَو لم يكن شَيْء مِنْهُ حَاصِلاً فِي الحَال لامتنع كونه

مَاضِياً ومستقبلاً فَيلْزم منه نفي الحرَكَة أَصلاً وَهُوَ محَال. ثمَّ نقُول الَّذِي وجد مِنْهَا فِي الحَال غير منقسم انقساماً يكون أَحد نصفيه قبل الآخر وَإِلَّا لم يكن كل الحاضِر حَاضراً هَذَا خلف. وَإِذا ثَبت هَذَا.. فَعِنْدَ انْقِضَاء ذَلِك الجزْء الَّذِي لَا يقبل القِسْمَة يحصل بعده جُزْء آخر لَا يقبل القِسْمَة.. وَكَذَا الثَّالِث وَالرَّابِع، فَثَبت أَنَّ الحرَكَة مركبة من أُمُور كل وَاحِد مِنْهَا لَا يقبل القِسْمَة الَّتِي يكون أَحد جزءيها سَابِقاً على الآخر.

وَأما بَيَان أَنَّ الأَمر كَذَلِك فِي الزَّمَان؛ فَلأَنَّ الآن الحاضِر الَّذِي هُوَ نِهَايَة المَاضِي وبداية المسْتَقْبل لَا يقبل القِسْمَة وَإِلَّا لم يكن حَاضراً، وَإِذا عُدِم يكون عَدمه دفْعَة أَيْضاً فَإِن العَدَم مُتَّصِل بِآنِ الوُجُود، وَكَذَا القَوْل فِي الثَّانِي وَالثَّالِث، فالزمان مركب من آنات متتالية كل وَاحِد مِنْهَا لَا يقبل القِسْمَة.

وَإِذا ثَبت هَذَا فنقول: القدر الَّذِي يَتَحَرَّك المتحرك عَلَيْهِ بالجزء الَّذِي لَا يتجزأ من الحرَكَة فِي الآن الَّذِي لَا يَنْقَسِم إِن كَانَ منقسماً كَانَت الحرَكَة إِلَى نصفهَا سَابِقَة على الحرَكَة من نصفهَا إِلَى آخرهَا فَيكون ذَلِك الجزْء من الحرَكَة منقسماً وَذَلِكَ الآن من الزَّمَان منقسماً وَهُوَ محَال، وَإِن لم يكن منقسما فَهُوَ الجوْهَر الفَرد.

(الشرح) لـمَّا قسّم الممكنات إلى أقسامها المذكورة، وكان من جملة أقسامها الجوهر الفرد أَراد أن يبين القول فيه[1]، وقبل الشروع في إثباته بالدَّليل، لا بد من تلخيص صورة النزاع فنقول:

كلّ جسم فإمّا أن يكون مركباً من أجزاء هي أجسام مختلفة الطبائع كبدن الإنسان، ولا شكَّ أَنَّ أجزاءه حاصلة بالفعل ومتناهية، وإمّا أن لا يكون كذلك كالماء الواحد؛ ولا شك أنّه قابل للانقسام[2]، والانقسامات الممكنة فيه إمّا أن تكون

---

(١) راجع: المحصّل ص١٨٣، الأربعين ص١٥٣، المباحث المشرقية ٢/ ١١، نهاية العقول ٤/ ٧، شرح المواقف ٧/ ٥، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ص١٦٢، وللإمامين الآمدي والرازي موقف أبدياه في الأبكار والنهاية.

(٢) ل: الانقسامات.

حاصلة بالفعل أو غير حاصلة، وعلىٰ التّقديرين فإما أن تكون متناهية أو غير متناهية، فحصل من هذا التّقسيم أقسام أربعة:

الأوَّل: كون الجسم مركَّباً من أجزاء متناهية بالفعل كلّ واحد من تلك الأجزاء المسمَّاة بالجوهر الفرد عند المتكلّمين لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه أصلاً لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً، وهو مذهب جمهور المتكلمين.

الثَّاني: كونه مركَّباً من أجزاءٍ غير متناهية بالفعل، وهو مذهب النظام.

الثَّالث: أن لا تكون الأجزاء بالفعل بل بالقوّة وهي متناهية، وهو مذهب محمد الشهرستاني، ويحكىٰ قريباً منه عن[1] أفلاطون؛ فإنه قال: الجسم ينتهي بالتجربة إلىٰ أن ينمحق فيعود هيولي.

الرَّابع: أن تكون الأَجزاء بالقوّة وهي غير متناهية، وهو مذهب الحكماء، وزعموا أَنَّ الجسم البسيط واحد في نفسه كما هو عند الحس وليس فيه شيء من المفاصل بالفعل، لكنّه قابل لانقسامات لا نهاية لها بالقوّة مع اعترافهم بأَنّ كُل ما يخرج من الانقسامات من القوّة إلىٰ الفعل فهو متناه وهذا كما نقول: الله تعالىٰ قادر علىٰ مقدورات غير متناهية مع قولنا أَنَّ حدوث ما لا نهاية له محال.

أَمَّا المتكلمون فقد احتجُّوا علىٰ إِثبات الجوهر الفرد بدليلين:

أَحدهما ما ذكره في الكتاب، وتقريره هو أَنَّ كلّ واحد من الحركة والزَّمان مركب من أَجزاء متتالية: كلّ واحد / ٣٩/ منها غير قابل للقسمة الزّمانيّة، ويلزم من ذلك تركب الجسم من جواهر فردة.

بيان المقام الأَوَّل في الحركة هو أَن نقول: إنّا نشاهد أَنَّ الجسم يتحرك بعد أن لم يكن متحركاً فهذه الحركة صفة زائدة علىٰ الجسم، ثم نقول، هذه الصفة إِمَّا أَن لا يحصل شيء منها في الحال أَو يحصل، فإِن لم يحصل منها شيء في الحال استحال أَن يصير

(١) الأصول الخطية: من.

ماضياً ولا مسقبلاً؛ وذلك لأَنَّ الماضي هو الذي كان حاضراً في زمان، والمستقبل هو الذي نتوقع صيرورته كذلك، فلو لم يكن له حضور أصلاً لم يكن ماضياً ولا مستقبلاً ولا حاضراً، وكل ما كان كذلك لم يكن موجوداً ألبتة فيلزم نفي الحركة أصلاً، هذا خلف، فظهر أَنَّه لا بد وأن يحضر من الحركة شيء في الحال، فذلك الحاضر في الحال إمَّا أَن يقبل القسمة بحسب الزمان أَو لا يقبل فإن كان الأَوَّل افترض فيه جزآن: أَحدهما قبل الآخر لأَنَّ القسمة الزمانيّة هكذا تكون، فحين كان النِّصف الأَوَّل موجوداً لم يكن النصف الثَّاني حاضراً، وحين حضر النصف الثَّاني فقد فات النصف الأَوَّل فلم يكن الحاضر حاضراً، هذا خلف، ثم نعيد التقسيم الأَوَّل في ذلك النصف.

فالحاصل[1] أَنَّ كلّ ما كان منقسماً بحسب القسمة الزمانيّة لم يكن مجموعه موجوداً، فما كان موجوداً حاضراً وجب أَن لا يكون منقسماً بحسب القسمة الزمانية؛ فثبت أَنَّ الحاضر من الحركة غير قابل للقسمة الزمانية.

إذا ثبت هذا فنقول: إذا انقضى ذلك الجزء وحصل بعد انقضائه شيء آخر هو أَيضاً حاضر فوجب أن لا يكون منقسماً، وهكذا القول في الجزء الثَّالث من الحركة والرابع والخامس، فثبت أَنَّ الحركة مركَّبة من أجزاء متتالية كلّ واحد منها غير قابل للقسمة.

وأَمّا بيان أَنَّ الزمان أَيضاً مركّب من أُمور متتالية كلّ واحد منها غير قابل للقسمة فمن وجهين:

أَحدهما ما ذكره في الكتاب: وهو أَنَّ الآن الحاضر الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل لا يقبل القسمة وإلا لم يكن حاضراً، وإذا انعدم[2] يكون[3] عدمه أَيضاً دفعة فيكون آن عدمه حاصلاً عقيب وجوده، وكذلك القول في الثَّاني والثالث، وذلك يوجب كون الزمان مركباً من آنات متتالية كلّ واحد منها لا يقبل القسمة.

---

(١) ل: وذلك النصف فإنّ الحاصل.

(٢) ص: عدم.

(٣) ل: فيكون.

وثانيهما: أَنَّ الزمان كَمٌّ، فهو إِمَّا متصل وهو محال؛ لأَنَّ الماضي معدوم والمستقبل معدوم فيلزم أن يكون أَحد[1] المعدومين متصلاً بالمعدوم الآخر بطرف موجود وهو محال، وإِمّا منفصل وحينئذٍ يكون الزمان مركباً عن وحدات متعاقبة وهو المطلوب.

إِذا عرفت هذا فنقول: المقدار من المسافة الذي يتحرك المتحرك فيه بالجزء الذي لا يتجزأ من الحركة في الآن الذي لا ينقسم لا يخلو إِمَّا أن يكون منقسماً أَو لم يكن، فإِن كان منقسماً كانت الحركة إِلىٰ نصفها نصف الحركة إِلىٰ آخرها، فحينئذٍ يكون ذلك الجزء من الحركة منقسماً، وذلك الآن من الزمان منقسماً وقد بيّنا أَنَّه غير منقسم، هذا خلف، وإِن لم يكن منقسماً فهو الجوهر الفرد.

الوجه الثّاني: هو أنّا إِذا وضعنا كرة علىٰ سطح مستوٍ، فموضع الملاقاة يجب أَن لا يكون منقسماً وإِلا لكان موضع الملاقاة منطبقاً علىٰ السطح المنقسم، والمنطبق علىٰ المنقسم منقسم، فإِذن ذلك / ٤٠/ الموضع من الكرة منقسم، ثم إِذا زالت الملاقاة عن ذلك الموضع وحصلت علىٰ موضع آخر يتلو الأَوَّل فذلك الموضع أَيضاً منقسم؛ فإِذن تصير الكُرة مضلّعةَ فلا تكون الكُرة كُرة هذا خلف، وإِذا لم يكن موضع الملاقاة منقسماً فهو إن كان متحيّزاً فهو المطلوب، وإِن كان حالًّا في المتحيّز يجب أَن لا يكون محلّه منقسماً؛ وإِلا لزم انقسامه لانقسام محلّه[2] ضرورة أَنَّ الحالّ في أحد أجزائه لا بد وأَن يكون مغايراً للحالّ في الآخر؛ وإِلا لزم قيام العرض الواحد بمحلّين وهو محال.

(المتن) احتَجُّوا بِأَن قَالُوا إِذا وَضعنَا جَوْهَراً بَين جوهرين فَالْوَجْه الَّذِي من المتَوَسّط يلاقي اليَمين غير الوَجْه الَّذِي مِنْهُ يلاقي اليَسَار فَيكون منقسماً.

(الشرح) لـمّا فرغ من الدلالة علىٰ ثبوت الجوهر الفرد شرع في تقرير شبهة الحكماء، وقد احتجوا بوجوه:

---

(١) الأصول الخطية: أَحدهما.

(٢) ص: وإِلا لزم انقسام محله.

الأَوَّل ما ذكره في الكتاب، وهو الذي عوّل عليه الشيخ الرئيس في الإشارات[1]، وتقريره أَن نقول: إذا وضعنا جوهراً بين جوهرين فالوسط إِن منعهما من التلاقي فالوجه الذي يلاقيه أحد الطرفين غير الذي يلاقيه الطرف الآخر فينقسم وهو المطلوب، وإن لم يمنعهما من التلاقي كان الطرفان متداخلين في الوسط فلم يبقَ هناك ترتيب وضع ولا ازدياد حجم، وليس كذلك.

الثَّاني: أَنَّ كلّ متحيّز يُفرض فإِنَّ يمينه غير يساره فيكون منقسماً.

الثَّالث: إذا وقع الضّوء على أَحد جانبي الجزء يصير أَحد وجهيه مستضيئاً ويبقى الآخر مظلماً وذلك يوجب الانقسام.

(المتن) **فَنَقُول لم لَا يجوز أَن يُقَال: الذَّات وَاحِدَة والوجهان عرضان قائمان بهَا، وَهَذَا قَول نُفَاة الجوْهَر الفَرد، فَإِنَّهُم قَالُوا الجِسْم إِنَّمَا يلاقي جسماً آخر بسطحه ثمَّ قالوا سطحه عرض قَائِم بِهِ فَكَذَا هَهُنَا.**

(الشرح) لـمّا قرّر شبهة الخصم شَرَع في الجواب عنها، واعلم أَنَّ الجواب عن كلامهم على وجهين:

أَحدهما ما ذكره في الكتاب، وتقريره أَن نقول: ما ذكرتم من الوجوه لا يقتضي إِلّا تغاير الجهات أَمَّا تغاير الذات فلا. فَلِم لا يجوز أَن يقال: الجزء واحد في ذاته والوجهان عرضان يقومان به.

والذي يدلّ على أَنَّ تكثر[2] الصِّفات والاعتبارات لا يوجب تكثر الذات أمور:

الأَوَّل: أَنَّ عندكم الجسم إِنّما يلاقي جسماً آخر بواسطة سطحه، ثم قلتم بأَنَّ السطح عرض قائم به[3]، فلم لا يجوز تصوّر مثله هنا.

---

(١) ص: الاشكالات، راجع: شرح الإشارات والتنبيهات ٢/ ١٥٣.

(٢) الأصول الخطية: تكون ؛ والمثبت من المحقق إذ المعنى لا يتم إلا به.

(٣) ص: - به.

الثَّاني: أَنَّ ما ذكرتم من ملاقاة الطرفين من قبيل الإضافة، والإضافة لا توجب الكثرة في الذات كما في حق الباري تعالى، وكما في الوحدة إذ لها نسبة خاصة مع كلّ عدد.

الثَّالث: أَنَّ المركز الذي هو نقطة غير منقسمة بالاتفاق يحاذي جملة أَجزاء الدائرة ولا يلزم انقسامها بحسب انقسام الدائرة.

وأمّا الوجه الثَّاني في الجواب فهو أَنَّ الجوهر إذا كان يلاقي بأَحد طرفيه شيئاً وبالطرف الآخر شيئاً آخر فقد اختصّ كلّ واحد من طرفيه بعرض لا يوجد في الآخر، ولا شكَّ بأنّ ذلك يوجب حصول الكثرة بالفعل؛ فإذن لا بد وأن ينتصف ذلك الجوهر، ثم إِنَّه يلاقي أحد نصفيه[1] النصف الآخر بأحد طرفيه دون الآخر فينتصف ذلك النصف، والكلام فيه كما في الأَوَّل فيفضي[2] ذلك إِلىٰ حصول انقسامات غير متناهية، وذلك ليس بحق عندكم، فما هو نتيجة هذه الوجوه باطلة عندكم، وما هو حقّ عندكم لا تنتجه هذه الوجوه.

❊❊❊

(المتن) المَسْأَلَة التَّاسِعَة: حُصُول الجوْهَر فِي الحيز صفة قَائِمَة بِهِ وَالدَّلِيل عَلَيْهِ أَنَّ الوَاحِد منا يقدر على تَحْصِيل الجِسْم فِي الحيز وَغير قَادر على تحصيل ذَات الجِسْم، والمقدور غير مَا هُوَ غير مَقْدُور وَلِأَنَّهُ لَو انْتقل من ذَلِك الحيز إِلَى حيّز آخر فحصوله فِي الحيز الأول غير بَاقٍ وذاته بَاقِيَة وَغير البَاقِي غير مَا هُوَ بَاقٍ، وَلِأَن ذَات الجوْهَر ذَات قَائِمَة بِالنَّفسِ وحصولها فِي الحيز نِسْبَة بَين ذَاته وَبَين الحيز فَوَجَبَ القَوْل بتغايرهما.

(الشرح) / ٤١/ : لـمَّا قسَّم الممكن إِلىٰ الجوهر والعرَض وبيّن أَقسامها ثم أَثبت الجوهر الفرد الذي أَنكرته الفلاسفة؛ أَراد أَن يثبت وجود الأَعراض؛ فإِنَّ قوماً من المتقدّمين أَنكروا وجود الأَعراض بالكليّة، فلذلك قال:

---

(١) ل، ص: نصفه.

(٢) الأصول الخطية: فيقتضي.

حصول الجوهر في الحيّز صفة قائمة به، فإنّه متىٰ ثبت ذلك فقد ثبت وجود العرض[1] ويصير الخصم به محجوجاً. وقد احتج علىٰ ذلك المطلوب في الكتاب بوجوه ثلاثة كلها في غاية الظهور فلا نطوّل الكلام بشرحها.

(المتن) المَسْأَلَة العَاشِرَة: الحق عِنْدِي أَن الأَعْرَاض يجوز البَقَاء عَلَيْهَا بِدَلِيل أَنه كَانَ مُمكن الوُجُود فِي الزَّمَان الأول فلو انْتقل إِلَى الِامْتِنَاع الذاتي فِي الزَّمَان الثَّانِي لجَاز أَيْضا أَن ينْتَقل الشَّيْء من العَدَم الذاتي إِلَى الوُجُود الذاتي وَذَلِكَ يلْزم مِنْهُ نفي احْتِيَاج المحدَث إلى المؤثر وَإِنّه محَال.

(الشرح) لـمّا فرغ من إثبات العرَض رتّب عليه بعض أحكامه وهو إثبات بقائه[2]، وقد اختلفوا في أنَّ العرض هل هو باقٍ أم لا؟

فمذهب أصحابنا أنّه غير باقٍ، ومرادهم منه أنَّ الله تعالىٰ يعدمه في الزمان الثّاني ثم يجدد مثله. ومذهب الفلاسفة والمعتزلة أنّه باقٍ وهو اختيار المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالىٰ، وقد احتجَّ علىٰ أنّه باقٍ بما ذكره في الكتاب، وتقريره أن نقول:

الأعراض جائزة الوجود في الزمان الأوّل فتكون جائزة الوجود في جملة الأزمنة، وإنّما قلنا أنّها جائزة الوجود في الزمان الأوّل لأنها وجدت بعد عدمها فتكون ماهيّاتها قابلة للوجود والعدم، ولا نعني بكونها ممكنة في الزمان الأوّل إلّا ذلك.

بيان المقام الثّاني هو أنَّ الإمكان للممكن من لوازم ماهيّته؛ لأنّه لو لم يكن من اللّوازم لكان من العوارض وهو محال؛ لأنّه يلزم منه انقلاب الممكن واجباً أو ممتنعاً وبالعكس، وهو محال أمّا أولاً فلأنّه يلزم انقلاب الحقائق، وأمّا ثانياً فلأنّه يلزم منه نفي احتياج المحدث إلىٰ المؤثّر وهما محالان. وإذا كان الإمكان من لوازم الماهيّة يلزم أن

---

(١) ص: فقد ثبت وجود ذلك.

(٢) راجع: المحصّل ص١٨٠.

تكون ممكنةً أبداً؛ فإذن يجوز وجودها في الزمان الثَّاني والثالث وهو المطلوب.

قال أصحابنا: الأَعراض جائزة الوجود بالنسبة إلى جملة الأَزمان ولا نزاع فيه، إنَّما النزاع في استمرارها ودوام وجودها، فَلِمَ قلتم بأنّ العرض يجوز وجوده بعد سبق وجوده في الزمان الأَوَّل على وجه يتّصل الوجود الأَوَّل بالثاني، وما ذكرتموه منقوض بالحركة.

ثمَ قالوا: الدَّليل على أنَّه لا يجوز وجوده في الزمان الثَّاني هو أَنَّ وجوده في الزمان الثَّاني المسمّى بالبقاء جائز، فلا بد له من مرجّح مُبقٍ، وهو إن كان معنى قائماً به فهو المطلوب، وإن كان موجوداً قائماً بنفسه فلا يخلو إمَّا أن يكون له أثر أَو لا يكون؛ فإن لم يكن له أثر لا يكون مؤثراً وقد فرضناه كذلك، هذا خلف، وإن كان له أَثر فذلك الأَثر إمَّا ذاته وهو محال لاستحالة تحصيل الحاصل، أَو أَمر زائد على ذاته وهو المطلوب؛ فإذن الباقي باقٍ ببقاء زائد عليه، فلو بقيت[1] الأَعراض لزم منه قيام المعنى بالمعنى وهو محال؛ لأَنَّ المعنيّ بقولنا: إنَّ (ج) حاصل في (ب) هو أَنَّ حصول (ج) في الحيّز الذي حصل فيه (ب) ليس على سبيل الاستقلال، بل على طريق التبع لحصول (ب) فيه، فإذا لم يكن لـ(ب) حصول على سبيل الاستقلال لم يكن جعل أَحد الحصولين تبعاً للآخر أَولى من العكس، فإمّا أَن يقوم كلّ واحد منهما بالآخر وهو محال أَو لا يقوم واحد منهما /٤٢/ بالآخر وهو الحق، بل يحصلان في ذلك الحيّز تبعاً لحصول ذلك الثَّالث فيه فيكونان حالّين فيه، ثم ذلك الثَّالث إن كان عرضاً عاد الكلام فيه وإن كان جوهراً فهو المطلوب.

واعلم أَنَّ الفلاسفة جوّزوا قيام العرض بالعرض فقالوا: الخلل في تفسير الحلول بما ذكرتم، بل الحلول عبارة عن أَن يختص شيء بشيء بحيث يصير أَحدهما منعوتاً والآخر نعتاً، وحينئذٍ يسمى الناعت حالاً والمنعوت محلاً. ثم قالوا: الدَّليل على جواز قيام المعنى بالمعنى هو أَنَّ الملاسة قائمة بالسطح وهما عرضان، والسطح

---

(١) ص: ثبت.

قائم بالجسم، وأيضاً فلأنّ البطء قائم بالحركة، يقال: هذه حركة بطيئة، وكذا القول في السرعة .

